کلید واژگانی درباب

دین، رسانه و فرهنگ

زیر نظر دیوید مورگان

به کوشش انیس وزیان

به همت گروه مترجمان

بسم الله الرحمن الرحیم

کلیدواژگانی در باب دین ، رسانه و فرهنگ

نویسنده:

اداره کل پژوهش های اسلامی رسانه

ناشر چاپی:

مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

کلیدواژگانی در باب دین ، رسانه و فرهنگ

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : کلیدواژگانی در باب دین ، رسانه و فرهنگ/ زیر نظر دیوید مورگان؛ به کوشش امیر یزدیان ؛ ترجمه گروه مترجمان ؛ تهیه کننده مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما.

مشخصات نشر : قم: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری : ۳۳۶ص.

شابک : ۹۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۴-۲۲۶-۹:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عنوان اصلی:Key words in religion, media and culture,۲۰۰۸.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : دین و فرهنگ

موضوع : رسانه های گروهی در دین

موضوع : رسانه های گروهی -- تحقیق

شناسه افزوده : مورگان، دیوید، ۱۹۴۵- م.

شناسه افزوده : Morgan, David

شناسه افزوده : یزدیان، امیر، ۱۳۶۳ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. مرکز پژوهشهای اسلامی

رده بندی کنگره : BL۶۵ /ف۴ ک۸ ۱۳۹۱

رده بندی دیویی : ۲۰۱/۷

شماره کتابشناسی ملی : ۲۵۴۵۸۷۱

فهرست مطالب

دیباچه

ص:۳

دیباچه

رابطهٔ دین، رسانه و فرهنگ از مقولات مهمی است که در مباحث رسانه ای و همچنین ارتباطات فرهنگی بدان پراخته شده است. مسلماً نگاه عالمان دینی به حوزهٔ دین و رسانه از یک سوی و نگرش روشنفکران دینی از سوی دیگر، در پیشبرد مطالعات این عرصه از اهمیت بسزایی برخوردار است.

هدف از نگارش این سطور تنها اشاره به لزوم طرح مقالات و مباحث این کتاب در بافت ایرانی ـ اسلامی است؛ چراکه دیوید مورگان، خود در دیباچهٔ کتاب به طور مفصل چارچوب مطالعاتی و سیر تاریخی مباحث مرتبط با حوزهٔ دین و رسانه در سطح بین الملل را مورد بررسی قرار داده است. از این روی، اهمیت مباحث کتاب حاضر را از دو منظر مورد توجه قرار می دهیم:

نخست توجه ویژه به روش های کیفی تحقیق که در رویکرد ممتاز مقالات کتاب حاضر شاهد آن هستیم. درک اهمیت تحقیقات کیفی موضوعی است که تاکنون در تحقیقات بومی توجهی درخور بدان مبذول داشته نشده است. از آنجا که از لحاظ نظری منابع روش شناختی معدودی در دسترس محققان ایرانی قرار دارد، وجود منبعی دست اول از مقالاتی که نتیجهٔ تحقیقات کیفی هستند، به درک

هرچه بهتر چنین روش هایی کمک خواهد کرد. امروزه خلاء تحقیقات کیفی در عرصهٔ دین و رسانه بیش از پیش احساس می شود. به منظور دمیدن روحی تازه در کالبد روش شناختی مطالعات دین و رسانه، از یک سوی سیاستگذران این حوزه و از سوی دیگر پژوهشگران باید الویت روش های کیفی را درک و به طور عملی آن را پیاده سازند. قدر مسلم مجموعه مقالات حاضر نمونه هایی مناسب از این دست هستند.(۱)

دوم، توجه به تمایزات موجود میان رویکردهای اسلامی و غیراسلامی (و سکولار) در حوزهٔ دین، رسانه و فرهنگ است. به طور مسلم میان پیش فرض ها، مبانی اعتقادی، روش شناسی ها و نتایج بدست آمده در این رویکردها تمایزاتی وجود دارد که نباید و نمی توان از آنها چشم پوشی کرد. به واقع، لزوم توجه به اندیشه های سکولار و غیراسلامی در این حوزهٔ مطالعاتی از اهمیت بسزائی برخوردار است. در حوزهٔ مطالعات دین و رسانه، پرهیز از نگاه های جزم اندیشانه برای طرح اندیشه هایی نوین از یک سوی و به چالش کشیدن اندیشه های رقیب از سویی دیگر بیش از پیش احساس می شود. توجه به این مهم که پژوهشگران مسلمان بتوانند عمق اندیشه های سکولار را شناخته و نقاط ضعف و قوت آنها را مورد واکاوی قرار دهند مستلزم تصمیمی جدی در سیاست گذاری های این حوزه است.

ذکر این نکته ضروری به نظر می رسد که صاحب نظران عرصهٔ دین و رسانه با نگاهی موشکافانه و البته واقع بینانه، مباحث مطرح شده را مورد ارزیابی قرار داده و به ویژه مغایرت ها (با اندیشهٔ اسلامی) را از نظر دور نگه نداشتند.

۱- برای مطالعه بیشتر دربارهٔ اهمیت رویکرد کیفی در تحقیقات اجتماعی رجوع کنید به مقدمهٔ کتاب «روش های تحقیق کیفی در علوم ارتباطات» به قلم دکتر عبدالله گیویان. همچنین کتاب مذکور (نوشتهٔ تامس لیندلف و برایان تیلور) نمونه ای شایسته از طرح روش های کیفی در ایران است که به تلاش دکتر گیویان ترجمه شده و در اواخر سال ۱۳۸۸ از سوی انتشارات همشهری روانهٔ بازار گردید.

به عنوان نمونه، سارا ام. پایک (استاد مطالعات دینی در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا) در نگارش مدخل «دین»، رویکردی پسامدرن به دین اتخاذ کرده و با طرح مذاهب حیات خلوتی سعی دارد نگاهی متفاوت از فرهنگ دینی-اسلامی ما ارائه دهد؛ از این روی شاید مخاطب مسلمان ما نتواند با مطالب این مقاله ارتباط لازم را برقرار کند. باید پذیرفت که مواجهه با یک اثر با همهٔ نقاط ضعف و قوتی که دارد، می تواند دیدگاهی واقع بینانه و منطقی در مخاطب شکل دهد. از این روی، هدف از انتشار چنین آثاری آگاهی از وجود اندیشه های سطحی و فراهم آوردن بستری برای تضارب آراء و به چالش کشیدن چنین رویکردهایی است. قدر مسلم به هنگام مطالعهٔ مقالهٔ «دین»، نوع نگاه سارا ام. پایک به امور دینی مستلزم صبر و شکیبایی اندیشمندان مسلمان برای پروراندن اندیشه ای بی بدیل و مرجح با رویکردی اسلامی است.

آنچه از موارد فوق می توان نتیجه گرفت این است که طرح تفکری بی رقیب در عرصهٔ جهانیِ دین و رسانه با رویکردی اسلامی نیازمند: ۱. نگاهی واقع بینانه به رویکردهای موجود به دین و رسانه در عرصهٔ جهانی؛ ۲. اتخاذ رویکردی کیفی در پیشبرد مطالعات در حوزهٔ دین، رسانه و فرهنگ است.

امید است چاپ این اثر که نتیجهٔ تلاش گروهی از مترجمان، زحمات فراوان جناب آقای امیر یزدیان و همت و همراهی کارشناسان محترم گروه هنر، ارتباطات و رسانه مرکز پژوهش های اسلامی سازمان صدا و سیما می باشد، مورد استفادهٔ اساتید، دانشجویان و پژوهشگران محترم قرار گیرد.

گروه هنر، ارتباطات و رسانه

شناخت نامه

اشاره

دیوید مورگان

دیوید مورگان

استاد دین شناسی در دانشگاه دوک و نویسنده کتاب های متعددی همچون: تقوای بصری(۱) (۱۹۹۸)، نگاه مقدس(۲) (۲۰۰۵) و وسوسه تصاویر(۳) (۲۰۰۷). عضو و رئیس کمیسیون مطالعات بین المللی در عرصه دین، رسانه و فرهنگ. وی هم اکنون ویراستاری مجموعه کتاب های انتشارات راتلج در زمینه «دین، رسانه و فرهنگ» را بر عهده دارد و مؤسس و ویراستار نشریه دین مادی(۴) نیز هست.

جی. کوابنا آساموا جیادو

جی. کوابنا آساموا جیادو

استاد (دانشیار) حوزه رسانه، دین و مسیحیت افریقایی در دنیای معاصر در مدرسه دینی ترینیتی(۵) (غنا). در گذشته، وی عضو کمیسیون مطالعات بین المللی در عرصه دین، رسانه و فرهنگ و استاد مدعو دانشگاه هاروارد بود. هم اکنون نیز ویراستار نشریه کلیسا و

ص:۹

۱- Visual Piety.

۲- The Sacred Gaze.

۳- The Lure of Images.

۴- Material Religion.

۵- Trinity Theological Seminary.

الهیات ترینیتی است و علاوه بر نگاشتن کتاب افراد کاریزماتیک در افریقا (۲۰۰۵)، مقالات زیادی را در باب مسیحیت و رسانه در افریقای معاصر منتشر کرده است.

پتر هورسفیلد

پتر هورسفیلد

دانشیار و مدیر بخش یادگیری و تدریس ارتباطات کاربردی در دانشگاه آر. ام. آی. تی. ملبورن. وی در گذشته، عضو کمیسیون مطالعات بین المللی در عرصه دین، رسانه و فرهنگ بود. هورسفیلد آثار متعددی در زمینه رسانه و دین منتشر ساخته و ویراستاری کتاب ایمان در رسانه ها: رویکردهای فرهنگی نسبت به مسیحیت و رسانه(۱) (۲۰۰۵) را بر عهده داشته است.

جولیان میچل

جولیان میچل

مُدّرس ارشد نیوکالج در دانشگاه ادینبورگ و تهیه کننده سابق سرویس جهانی بی. بی. سی. که در تولید برنامه هایی همچون موعظه های رادیویی گریسون کی لر (۱۹۹۴) و مجموعه مستندهایی درباره فیلم های غرب قاره افریقا (۲۰۰۲) مشارکت داشته است. وی نویسنده کتاب هایی مانند سخنرانی تصویری (۱۹۹۹) و خشونت رسانه ای و اخلاقیات مسیحی (۲۰۰۷) و ویراستار دین رسانه ای (۲۰۰۳)، مخاطب فیلم و دین (۲۰۰۷) و مجموعه کتاب های انتشارات راتلج در زمینه «دین، رسانه و فرهنگ» است.

بیرجیت مِیر

بیرجیت مِیر

استاد انسان شناسی فرهنگی در دپارتمان انسان شناسی اجتماعی و فرهنگی دانشگاه وریج، آمستردام. آثار منتشر شده وی از این قرارند: ترجمان شیطان: دین و مدرنیته

۱- Belief in Media: Cultural Perspectives on Media and Christianity.

میان مردم غنا (۱۹۹۹)؛ جهانی شدن و هویت: دیالکتیک میان جریان و مذاکرات (۱۹۹۹)؛ جادو و مدرنیته: مداخلات مکاشفه و کتمان (۲۰۰۶). وی همچنین ویراستار نشریه دین مادی است.

جوجادا وریپس

جوجادا وریپس

استاد ممتاز انسان شناسی اروپایی در دانشگاه آمستردام. وی آثار متعددی را به زبان هلندی نگاشته و هم اکنون در حال نوشتن کتابی است با عنوان غرب وحشی.(۱) گرایش های اصلی مطالعات وی عبارتند از: انسان شناسی و دین، انسان شناسی و هنر، زیبایی شناسی به عنوان پدیده ای مجسم، انسان شناسی حواس، کفر، آدم خواری در جهان غرب، انسان شناسی دریایی، خراب کاری و خشونت.

بیرجیت مِیر

بیرجیت مِیر

استاد انسان شناسی فرهنگی در دپارتمان انسان شناسی اجتماعی و فرهنگی دانشگاه وریج، آمستردام. آثار منتشر شده وی از این قرارند: ترجمان شیطان: دین و مدرنیته میان مردم غنا (۱۹۹۹)؛ جهانی شدن و هویت: دیالکتیک میان جریان و مذاکرات (۱۹۹۹)؛ جادو و مدرنیته: مداخلات مکاشفه و کتمان (۲۰۰۶). وی همچنین ویراستار نشریه دین مادی است.

استوارت ام. هوور

استوارت ام. هوور

پژوهشگر بین المللی در زمینه رسانه، دین و مخاطبان رسانه ای. وی استاد مطالعات رسانه و دین در دانشگاه کولورادو (ایالات متحده) و مدیر «مرکز دین، رسانه و فرهنگ» در این دانشگاه است. هوور، ویراستار مجموعه کتاب های انتشارات راتلج در زمینه «دین، رسانه و فرهنگ» و نویسنده و ویراستار هشت کتاب دیگر نیز هست که تازه ترین آنها دین در عصر رسانه(۲) (۲۰۰۶) نام دارد.

دوروتا ای. اسکولز

ص:۱۱

۱- The Wild West.

۲- Religion in the Media Age.

دوروتا ای. اسکولز

مدرّس مطالعات دینی در دانشگاه ایندیانای ایالات متحده امریکا. وی مدرک دکتری خود را در رشته انسان شناسی اجتماعی ــ فرهنگی از دانشگاه ییل دریافت کرده است. تمرکز آثار وی بر موضوع هایی همچون اسلام در افریقا، انسان شناسی دین، جنسیت، مطالعات و مطالعات رسانه ای است. آثار اخیر وی درباره جنبش های احیاگرایانه اسلامی در کشور مالی است که بر فن آوری های رسانه ای تکیه دارند تا دریافت های نسبتاً جدید از تعصب دینی عمومی را ارتقا بخشند.

جرمی استولو

جرمی استولو

مدرس تاریخ رسانه در دپارتمان مطالعات ارتباطاتی در دانشگاه کونکوردیا، مونتریال کانادا و همچنین عضو «مرکز دین و رسانه»(۱) در دانشگاه نیویورک و مرکز تحقیقات رسانه ای در دانشگاه مونتریال. کتاب در دست انتشار وی عنوان ارتدکس حساب شده، به فرهنگ چاپی یهودیت ارتدکس در دنیای معاصر و با رویکردی بین المللی می پردازد. هم اکنون تحقیقاتی را در زمینه رابطه میان معنویت و ظهور فن آوری های رسانه ای الکترونیک در قرن نوزدهم پی گیری می کند.

دیوید چیدستر

دیوید چیدستر

استاد مطالعات دینی و مدیر مؤسسه دین تطبیقی در جنوب افریقا، در دانشگاه کیپ تون است. آثار وی شامل کتاب های زیر می شود: رستگاری و خودکشی: جیم جونز، پرستشگاه مردم و جونزتون (۱۹۸۸؛ ویرایش و بازبینی ۲۰۰۳)؛ نظام های وحشی: استعمارگری و دین تطبیقی در جنوب افریقا (۱۹۹۶)؛ مسیحیت: یک تاریخ جهانی (۲۰۰۰)؛ نلسون ماندلا: از زبان خودش (۲۰۰۴)؛ دروغ های معتبر: دین و فرهنگ عامه امریکایی (۲۰۰۵).

پاملا ای. کیسن

ص:۱۲

۱- ۱.The Centre for Religion and Media.

پاميلا اى. كيسن

دانشيار دپارتمان و مركز مطالعات دينى در دانشگاه تورنتو و مدير فعاليت هاى دينى و حوزه عمومى در اين دانشگاه. او نويسنده كتاب رويدادهاى مقدس: دين و اصالت خانوادگى در امريكا (۲۰۰۱) است. همچنين در حال تكميل كتابى درباره مسيحيت، دارو و رفتارهاى مربوط به عمل «وساطت» با عنوان مسيحيان شفادهنده(۱) است كه انتشارات دانشگاه كاليفرنيا منتشر خواهد كرد.

جويسى اسميت

جويسى اسميت

دانشيار دانشگاه رى پرسون با گرايش روزنامه نگارى و مدير برنامه هاى روزنامه نگارى آن لاين اين دانشگاه. وى علاوه بر مطالعه بازنمايى دين در كانادا، افريقاى جنوبى و منابع جديد امريكايى، آثارى درباره دين در رسانه هاى عمومى از جمله مطالعه رهبران مسيحى در امريكا به نام نهاد كليسا و پيام (۲۰۰۳) منتشر كرده است. وى مؤسس «مركز ايمان و رسانه»(۲) و ويراستار سايت www.globeandmal.com نيز هست.

سارا ام. پايك

سارا ام. پايك

استاد مطالعات دينى در دانشگاه ايالتى كاليفرنيا و مدرس دوره هايى درباره اديان امريكايى. وى نويسنده جسم هاى زمينى و ضميرهاى ماورايى: ملحدان معاصر و جست وجوى اجتماع (۲۰۰۱) و عصر جديد و مذاهب نوالحاد در امريكا (۲۰۰۴) است. هم اكنون نيز در حال تكميل كتابى است درباره دين و فرهنگ جوانان. وى رياست كميته درك عمومى از دين در آكادمى امريكايى دين را بر عهده دارد.

آنجلا زيتو

ص:۱۳

۱- Healing Chrisatians.

۲- The Centre for Faith and Media.

آنجلا زیتو

دانشیار دانشگاه نیویورک در رشته انسان شناسی و مطالعات دینی و مؤسس و مدیر مرکز دین و رسانه در این دانشگاه. تخصص اصلی وی فرهنگ و تاریخ چین به ویژه موضوع هایی همچون رفتار و تجسم است. کتاب آنجلا زیتو با عنوان درباره جسم و تماس: ایثار بزرگ در مقام عمل / متن در چین قرن هجدهم میلادی در سال ۱۹۹۷ منتشر شد. او همچنین ویراستار کتاب جسم، سوژه و قدرت در چین (۱۹۹۴) بوده است. خانم زیتو هم اکنون در حال ساخت مستندی درباره خوش نویسی در مقام پرورش نفس در بین مردم پکن است.

جوانا سومیالا

جوانا سومیالا

دارای مدرک دکتری در زمینه مطالعات رسانه ای و پژوهشگر آکادمی فنلاند (دانشگاه هلسینکی). وی مقالات متعددی نگاشته و ویراستار و نویسنده کتاب هایی همچون معانی امر مقدس (۲۰۰۶) و تصاویر و اجتماعات (۲۰۰۷) است. خانم سومیالا، هماهنگ کننده ملی شبکه تحقیقاتی نوردیک(۱) در عرصه رسانه ای سازی دین و فرهنگ نیز هست.

مقدمه

اشاره

ص:۱۴

۱- Nordic Research Network.

مقدمه

دین، رسانه، فرهنگ: چارچوب حوزهٔ مطالعاتی

دین، رسانه، فرهنگ: چارچوب حوزهٔ مطالعاتی

دیوید مورگان(۱)

برگردان: امیر یزدیان

طی سالیان اخیر، تحقیقاتی پیرامون موضوع رسانه ای شدن، در بافت های فرهنگی و دوره های تاریخی مختلف در سرتاسر جهان صورت گرفته است. این تحقیقات در قالب مجموعه ای از کنش های دینی به انجام رسیده اند. پیش از دهه ۱۹۹۰ و در مطالعات ارتباط جمعی، الهیات و نقد فرهنگی و اجتماعی، فرضیه رایج این بود که مطالعه رسانه های جمعی مستلزم توجه به دین نیست و یا اینکه رسانه های جمعی موجب تضعیف، بی اعتباری یا مثله شدن اعتقادات دینی می شوند. در ایالات متحده، این درک که دین، پدیده‌ای است که به طور عمومی رسانه ای شده و عاملیت اجتماعی و ویژگی تاریخی آن باید به دقت مطالعه شود، در قالب دو سرفصل گسترده در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ میلادی ظهور کرد: تاریخ کتاب و فرهنگ چاپی و مطالعه دین و فرهنگ عامه.(۲) استثناهای قابل تأملی نیز در این عرصه

۱- David Morgan.

۲- تلاش مهم در عرصه تاریخ کتاب و متون دینی که در دهه های ۷۰ و ۸۰ میلادی صورت گرفت و آثاری از استوت (۱۹۷۷)، هَچ (۱۹۸۳)، نورد (۱۹۸۴) و هال (۱۹۸۹) را دربرمی گیرد. آثار مهم در باب دین و فرهنگ عامه در این دوران شامل آثار نویسندگانی همچون ری یل (۱۹۷۷)، ویلیامز (۱۹۸۰) و گوتالز (۱۹۸۱) می شود.

و به ویژه در مطالعه دین و رسانه های دیداری و توده ای (لانژ، ۱۹۷۴؛ میلسپاو، ۱۹۸۶؛ گوتالز، ۱۹۹۰) وجود داشتند.

از منظری کلی تر، ظهور حقوق دینی به عنوان نیروی سیاسی در ایالات متحده موجب تقویت گرایش به سمت رسانه های دینی عمومی شد؛ نیرویی که کاربرد جسورانه رسانه ها را در حوزه سیاسی امکان پذیر ساخت.(۱) تا پیش از آن دوره، فعالیت های صورت گرفته، تأثیر و معنای رسانه ها را در بین مخاطبان مذهبی بررسی می کردند، ولی بخش اعظم این تلاش ها، واکنش ها یا تحقیقاتی الهیاتی بودند که محققان دینی برای استفاده روحانیان و نهادهای دینی انجام می دادند. (پارکر و همکاران، ۱۹۵۵؛ مارتی، ۱۹۶۱؛ کوتز، ۱۹۶۹؛ هورسفیلد، ۱۹۸۴؛ فور، ۱۹۸۷)

در اروپا، محققانی همچون ریموند ویلیامز، استوارت هال، رولان بارت، گای دبورد و ژان بودریار با بسط نظریه های فرهنگی پیچیده که بسیار هم اثرگذار بودند، مطالعه رسانه های عمومی را پیش بردند.(۲) به دلیل حساسیت غالب و دین گریز مطالعات فرهنگی، مطالعه دین و رسانه در اروپا در دهه ۱۹۸۰ به طور متناوب پی گیری شد و تا یک دهۀ بعد نیز توجه چندانی را به خود جلب نکرد. با وجود این، مطالعاتی مرتبط با این حوزه انجام شد؛ نظیر بحث تاریخی بندیک اندرسون درباره

۱- شماره زمستان نشریه ارتباطات در سال ۱۹۸۵ در قالب ویژه نامه ای با عنوان «فعالیت دینی رسانه ای شده» منتشر شد. این شماره دربردارنده شش مقاله از محققانی بود که کاربرد رسانه های جمعی را برای اهداف دینی بررسی کرده بودند. این مطالعات همچنین نشان دهنده مطالعه و گرایش محققان آن دوره است؛ گرایشی که شرایط جدید ارتباطات دینی و بازاریابی رسانه ای در دوران ریاست جمهوری ریگان را موجب شده بود. نک: فرانکل (۱۹۸۷)؛ هوور (۱۹۸۸)؛ اسکولز (۱۹۹۰).

۲- ارجاعات متعدد به آثار ویلیامز، هال، بارت و بودریار را در کتاب شناسی این کتاب ملاحظه کنید. دو تحقیق پرارجاع و مفید از سوی دو نظریه پرداز پیشرو از دو مکتب فکری به نام های دنیس مک کوئیل (۱۹۹۴) و استیونسون (۱۹۹۵)، در دهه ۵۰ میلادی در اروپا به رسانه های جمعی پرداخته اند. البته چهره های دیگری در کانادا، استرالیا و ایالات متحده نیز چنین تلاش هایی داشته اند. هیچ یک از این آثار به موضوع دین در مطالعه رسانه های جمعی، کوچک ترین اشاره ای نکرده اند.

ناسیونالیسم (۱۹۸۳؛ بازبینی و ویرایش ۱۹۹۱) که فرهنگ عامه و صنعت چاپ را ابزاری برای ترسیم اجتماع ملی تعریف کرد و همچنین اثر کولین کمپل درباره ریشه یابی مصرف گرایی در میل شدید رمانتیک (۱۹۸۷). همین اثر بود که موجب شد تا محققان، میراث مذهبی در مصرف و بازار تجاری را مورد بررسی قرار دهند. (اندرسون ، ۱۹۹۱؛ کمپل، ۱۹۸۷)

مطالعات دینی در نیمه دوم قرن بیستم به شدت تحت تأثیر کار میدانی ــ نظری و اصولی محققان پیش تاز در بسیاری از کشورهای جهان از جمله امریکای لاتین، اسرائیل، کانادا و استرالیا بود. در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۵۰ میلادی، محققان کانادایی، مارشال مک لوهان و هارولد اینیس، چهره های اصلی این حوزه به حساب می آمدند. (اینیس، ۱۹۵۰؛ ۱۹۵۱؛ مک لوهان، ۱۹۶۴)

روایاتی برجسته پیرامون رسانه های جمعی مطرح بود که رسانه های جمعی را تهدیدی برای دموکراسی قلمداد می کردند، نظیر دیدگاه مکتب فرانکفورت از یک طیف سیاسی و اظهار نظرهای انتقادی محافظه کارانی همچون ارنست ون دن هاگ از طیفی دیگر. اما مک لوهان برخلاف آنها، رسانه های نوین را گام هایی مؤثر در مسیر رهایی اندیشه می دانست. رسانه های جدید، گونه های موجودِ نهادهای بوروکراتیک و مکان مند را در هم ریختند و در زمینه ذخیره و کاربرد اطلاعات و نیز مدیریت های اجتماعی تحولی عظیم ایجاد کردند؛ همین امر، رسانه ها را قدرتمند ساخت. با وجود اینکه نگاه جبرگرایانهٔ مک لوهان به رسانه ها (از منظر تکنولوژیک) با انتقادات شدید روبه رو شد، ولی این نگاه، نیرویی تازه به تصور تاریخی درباره تأثیر اجتماعی رسانه ها تزریق کرد. هیچ جنبش یا مکتبی از دیدگاه وی پیروی نکرد، ولی نقش وی کاملاً برجسته بوده است این نقش برجسته را به طور خاص می توان در شیفتگی محققان عرصه رسانه به رسانه های نوین و گرایش

ص:۱۸

ایشان به سمت گرامی‌داشت و تحسین آنها در جریان بسط عاملیت شخصی، مشاهده کرد؛ فرآیندی که مک لوهان و بسیاری دیگر از محققان تا همین سال های اخیر، آن را از نظر ماهیتی، دین زدا معرفی کرد ه اند. اثر محقق امریکای لاتین، خِسوس مارتین باربرو یکی از استثناهای این تعمیم دهی است که در ادامه بررسی شده است. (مارتین باربرو، ۱۹۸۷؛ ۱۹۹۳)

از دهه ۱۹۹۰ تا کنون، مطالعه دین و رسانه در اروپا، امریکای شمالی و جنوبی، آسیا و افریقا به سرعت افزایش یافته است.(۱) از اواسط دهه ۱۹۹۰ تا کنون، انتشار مجموعه کتاب هایی آکادمیک، چاپ نشریه ای بین المللی و برگزاری سلسله نشست های دوسالانه در سطح بین المللی، علاقه به این حوزه را تشدید کرده و سبب برپایی جلسات بحث مهمی برای تحقیق، بحث و تبادل نظر در این عرصه شده است.(۲) از اواسط دهه ۱۹۹۰، مجموعه ای ارزشمند از مقالات با موضوع های متنوع در حوزهٔ «دین و رسانه» ارائه شدند که به پیشرفت ملاحظات روش شناختی و نظری در این حوزه کمک کردند.(۳) علاوه بر این، مطالعات تاریخی، مقالات و تک نگاری های اثرگذار در شکل گیری اولیه دین و رسانه به عنوان یک حوزه تحقیقاتی و آکادمیک نقش داشته اند.

رویکرد فرهنگی

۱- برای نمونه نک: باب و وادلی (۱۹۹۵)؛ هِکت (۱۹۹۸)؛ ایکل من و اندرسون (۱۹۹۹)؛ آرم براست (۲۰۰۰)؛ راجاگوپال (۲۰۰۱)؛ گینزبرگ (۲۰۰۲)؛ اوکا (۲۰۰۳)؛ پینی (۲۰۰۴)؛ ابولوقاد (۲۰۰۴)؛ اوستربان (۲۰۰۵)؛ هیرشکیند (۲۰۰۶)؛ مِیر a ۲۰۰۶))؛ جین (۲۰۰۷)؛ لارکین (۲۰۰۷).

۲- مجموعه کتاب هایی با عنوان «دین، رسانه و فرهنگ» که انتشارات راتلج (لندن) منتشر کرده است و استوارت هوور، جولیون میچل و دیوید مورگان، ویراستاری آنها را بر عهده داشته اند. مؤسسه ارل بام، نشریه دین و رسانه را به ویراستاری جودیت بادنبام و دنیل استوت منتشر می کرد. کنفرانس بین المللی دین، رسانه و فرهنگ در شش دوره برگزار شد: اوپسالا (سوئد) ۱۹۹۳؛ بولدر (کولورادو) ۱۹۹۶؛ ادینبورگ (اسکاتلند) ۱۹۹۹؛ لوئیس ویل (کنتاکی) ۲۰۰۴؛ سیگتونا (سوئد) ۲۰۰۶ و سائوپائولو (برزیل) ۲۰۰۸. هفتمین و هشتمین دوره آن نیز قرار است در تورنتو (۲۰۱۰) و آمستردام (۲۰۱۲) برگزار شود.

۳- سوئیت (۱۹۹۳)؛ آرتور (۱۹۹۳)؛ استوت و بادنبام (۱۹۹۶)؛ هوور و لاندبی (۱۹۹۷)؛ دی رایز و وِبر (۲۰۰۱)؛ هوور و کلارک (۲۰۰۲)؛ میچل و مِریج (۲۰۰۳)؛ هورسفیلد و همکاران (۲۰۰۴)؛ میچل (۲۰۰۵)؛ مِیر و مورس (۲۰۰۶)؛ سومیالا و همکاران (۲۰۰۶)؛ هنریکوئز (۲۰۰۷)؛ کلارک ۲۰۰۷ (a).

رویکرد فرهنگی

می توان مدعی شد مقاله جیمز کری اولین اثری بود که به طور علمی روشی نوین برای اندیشیدن پیرامون رابطهٔ دین و ارتباطات ارائه داد؛ این اثر در سال ۱۹۷۵ با عنوان «رویکردی فرهنگی به ارتباطات» انتشار یافت. (کری، ۱۹۷۵؛ ۱۹۸۹) وی میان دو نوع درک از ارتباطات، تمایز قائل می شود: رویکرد «انتقال» و رویکرد «آیینی» که به اعتقاد وی، هر دوی آنها در دین ریشه دارند. وی از دانشوران این عرصه می خواهد تا توجه خود را به مدل «رویکرد فرهنگی به ارتباطات» معطوف کنند؛ چون این مدل، هدف ارتباطات را «نه انتقال اطلاعات هوشمندانه، بلکه ساخت و حفظ یک جهان فرهنگی، معنادار و منظم می داند؛ جهانی که در مقام ناظر و حامل کنش انسانی عمل می کند.» (کری، ۱۹۸۹: ۱۸و۱۹) رویکرد فرهنگی به ارتباطات، بر کتاب حاضر و مقالات علمی آن تأثیر فراوانی می گذارد.(۱)

در سه دهه اخیر، نقش رسانه ها به عنوان فعالیت ها و قالب های معناساز در فرآیند ساخت جهانی معنادار، مشخصه اصلی علاقه محققان در عرصه کاربرد دینی رسانه ها بوده است. در مقابل، الگوی انتقال، انسان ها را دریافت کنندگانِ منفعل اثرات رسانه ای در نظر می گیرد؛ تأثیرهایی که آنها را به سمت رأی دادن، مصرف گرایی یا رفتار کردن به عنوان انتقال دهنده خواسته های رسانه ای هدایت می کنند. هدف از نگرش فرهنگی و انسانی در مطالعه رسانه این نیست که وجهه انسان به عنوان عاملی اخلاقی و فردی خدشه دار شود؛ انسانی که می تواند بر مبنای ایده ال، منطق، احساسات و تخیل، انتخاب و تلاشی هماهنگ داشته باشد. برای اطمینان باید گفت تمام این کنش ها در محیط هایی آشکار می شوند که به شدت تحت تأثیر نیروهای اجتماعی جسورانه و گاهاً قهری است؛ نیروهایی که در بیشتر

۱- استوارت هوور به تازگی به اهمیت «چرخش فرهنگی» و اثر کری و همچنین ارتباط رویکرد گیرتز به دین با مطالعه خودش در عرصه دین و رسانه اشاره ای داشته است. (هوور، ۲۰۰۶: ۱۶، ۱۷ و ۲۳)

موارد، جایی را برای شانس یا انتخاب باقی می گذارند. با این حال، بسیاری از محققان به جایگاه مقاومت و توان آن برای ایجاد الگوهای ضدفرهنگی و جای گزین برای هویت در دریافت عمومی از رسانه ها اشاره داشته اند.(۱) رویکرد فرهنگی در مطالعه بُعد دینی رسانه ها و فعالیت های رسانه ای شده، بدون توجه به فرضیه های تجویزی درباره چیستی دین و چگونگی به کارگیری و تفسیر رسانه ها از سوی مردم، به پیش می رود.

استوارت هال در مقاله ای که در سال ۱۹۸۰ منتشر ساخت، خواستار توجه به تاریخ نگاری مطالعات فرهنگی شد. وی در این راستا بر اثر ریموند ویلیامز تمرکز داشت؛ اثری که در آن، ویلیامز دو تأکید متمایز در تعریف فرهنگ را مشخص کرده بود. (هال، ۱۹۸۰) نخست، «مجموع توصیفات در دسترسی که جوامع به واسطه آنها، تجربه های عمومی خود را معنادار می کنند و به آنها واکنش نشان می دهند». (هال، ۱۹۸۰: ۵۹)

هال، دومین تأکید ویلیامز را این گونه مطرح می کند: «آن دسته از الگوهای سازمانی و آن دسته از گونه های شاخص انرژی انسانی که با رهاسازی خود در بطن فعالیت های اجتماعی یا تشکیل شالوده کنش های اجتماعی، قابل شناسایی هستند.» (همان: ۶۰) به اعتقاد استوارت هال، مطالعات فرهنگی به خوبی هر دو تأکید را در «دیالکتیکی میان حضور اجتماعی و خودآگاهی اجتماعی» به کار می گیرد. (۶۳) به عبارتی دیگر، فرهنگ دربردارنده معانی نهفته در فعالیت هاست.

اگر خواسته باشیم رابطه دیالکتیک میان آنها را به سمت فرجامی منطقی هدایت کنیم، باید گفت فرهنگ از معانی و فعالیت هایی تشکیل شده است که در فرآیند

۱- دو کِرتو، ۱۹۸۴: ۷۶_ ۱۶۵؛ فیسک، ۱۹۸۷؛ جنکینز، ۱۹۹۲؛ رادوی، ۱۹۸۴.

سه مرحله ای و دیالکتیکی، یکدیگر را تولید می کنند؛ فرآیندی که پیتر برگر جامعه شناس، آن را با عنوان مراحل تجسم بخشیدن، عینیت بخشیدن و درونی کردن توصیف می کند. (برگر، ۱۹۶۹: ۴) این سخن بدان معناست که فرهنگ گرایی، فرهنگ را صرفاً ناشی از فعالیت انسانی در نظر نمی گیرد، بلکه آن را فعالیتی سازنده تلقی می کند که واقعیت اجتماعی را می سازد. فرهنگ همان کاری است که افراد برای انتقال روابط خود به واقعیت های طبیعی، اجتماعی و اقتصادی انجام می دهند. مطالعات فرهنگی، تحقیقی آکادمیک درباره تعامل زندگی روزانه است؛ به ویژه تعامل در قالب طبقه اجتماعی، نژاد، جنسیت و گرایش های جنسی. همان طور که از زمان پی ریزی این تلاش به دست استوارت هال، پی گیری شده است.

از آنجا که مطالعات فرهنگی با پشتوانه اندیشه مارکسیسم بریتانیایی پدید آمد، تقریباً دین را به طور کلی نادیده گرفت. با وجود این، در سال های اخیر، فرهنگ گرایی در مطالعه دین و رسانه را می توان مطالعه ای انسانی برشمرد که بر نقش سازنده فرهنگ در بررسی دین و رسانه و مسائل مرتبط با آن دو تأکید می کند. رویکرد فرهنگی با تلاش برای تعدیل هرگونه جبرگرایی بیولوژیک، تاریخی، اقتصادی یا تکنولوژیک به عنوان اساس تفسیر فرهنگی، می خواهد عاملیت انسان را با عوامل مادی تعیین‌کننده انتخاب، ترجیح و گرایش در هم آمیزد. رویکرد فرهنگی به فرآیند معناسازی توجه می کند؛ فرآیندی که به واسطه شرایط اجتماعی نظیر طبقه و نهادهای حاکم شکل گرفته است، ولی به واسطه آنها تعیین نمی شود. جنبه های مختلف هویت بشری همچون جنسیت، نژاد، گرایش های جنسی و قومیت به عنوان ساختارهای فرهنگی و نه تعیین کننده های بیولوژیک، بر تجربه اثر می‌گذارند، ولی تعیین کننده آن نیستند. هدف ما در اینجا، مطالعه نیروهای اجتماعی مکانیکی نیست که جهان را برای

عـاملیت هـای منفرد می سازنـد، بلکه هـدف اصـلی، مطالعه تعامل نیروهای اجتماعی و افراد در فرآینـد ساخت و حفظ زیسـت جهان هاست؛ جایی که پدیـده ها در مقیاس های خرد و کلان با یکـدیگر تلفیق می شونـد و محیط زیستی را شـکل می دهند که مردم در آن می زیند و جهان پیرامون خود را تفسیر می کنند.

رابرت وایت به عنوان یکی از چهره های مطرح در عرصه دین و رسانه، توصـیف کری را از «رویکرد فرهنگی» به دقت بررسی کرده است. رابرت وایت در دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی، نقدهای سازنده و آموزنده خود را در نشریه گرایش های تحقیق در ارتباطات(۱) عرضـه داشـت. وی در ارزیـابی اثر کری بـه درسـتی و پیش از کلیفـورد گیرتز و ویکتـور ترنر بـه دِیـنِ مردم شناختی کری اشاره می کنـد. کری بعـد از انتشار اثر گیرتز با عنوان تفسـیر فرهنگ ها (۱۹۷۳) آن را مطالعه کرد و نقـدی بلند دربـاره آن نگـاشت و درباره رابطه آن با مطالعه ارتباطات بحث کرد. (کری، ۱۹۷۳) این ادعای مردم شـناختی که درک یک موضوع به گستردگی فرهنگ با مطالعه یک آیین به درستی انجام می شود، برای کری بسیار اهمیت داشت. کل در بطن جزء، رمزگشـایی می شود. این همـان موضوعِ «طرح ادعـای بزرگ از موضوعـات کوچـک بود: مطالعه آیین ها، اشـعار، نمایش ها، گفت وگوها، آوازها، رقص ها، نظریه ها و اسـطوره های خاص و دست یابی محتاطانه به روابط کامل در بطن یک فرهنگ یا شیوه عمومی زندگی.» (کری ۱۹۰ :a ۱۹۷۵) این رویکرد قادر بود مشخصه ارتباطی مصنوعات و فعالیت های فرهنگی و منفرد را تشخیص دهد و در نتیجه، از الگوی مطالعات فرهنگی در بررسی ارتباطات حمایت کند.

همچنین تعریفی که گیرتز از دین ارائه می دهد با مطالعه انسانی نزدیک تر

۱- به عنوان دو شـرح معتبر از ادبیـات رایـج به آثـار وایت (۱۹۸۱ و ۱۹۹۴) بنگریـد. به عنوان شـرحی مفیـد در باب چرخش فرهنگی به اثر وایت (۱۹۸۳) بنگرید. در آنجا وی موضوع چرخش فرهنگی را تبیین و به آن اشاره کرده است.

است؛ چون بر اهمیت تفسیر تأکید می ورزد. وی در مقالهٔ معروفش درباره «توصیفِ ظریف» مدعی می شود که فرهنگ از شبکه های در هم تنیده معنایی تشکیل شده و این شبکه ها ساختهٔ بشر هستند. وی در همان جا ادامه می دهد که تحلیل فرهنگ، «علمی آزمودنی نیست که در پی قانونی کلی باشد، بلکه کوششی تفسیری برای دست یابی به معنا»ست. (گیرتز، ۱۹۷۳: ۵) اگر بخواهیم این نگرش را در مطالعه دین به کار ببندیم، باید گفت معنا آن چیزی است که دین برای مریدان خود فراهم می آورد؛ افرادی که دین را پادزهری در برابر تهدید جهان هستی در ایجاد آشفتگی، بی ثباتی اجتماعی یا بی معنایی، می دانند. در واقع، این جهان در قالب یک نظام یا نظمی کلی عمل نمی کند. از این‌رو، دین، نظامی از نمادهاست که درک یا ارزشی منسجم از زندگی و جهانی منظم و معنادار برای پیروانش فراهم می آورد؛ جهانی که در آن، تعامل و وابستگی متقابل امکان پذیر می شود.

دین در نظر گیرتز و کری، یک شیوه زندگی مشترک، جمعی و قابل فهم است. دین به عنوان فرآیندی معناساز، بیش از آنکه پروژه ای اجتماعی باشد، پروژه ای فرهنگی است. به عبارت دیگر، نظام فرهنگی نمادها از خصایص افراد و جهان بینی ایشان تشکیل شده است و گیرتز آنها را با عنوان «کیفیت صدا، شخصیت، کیفیت زندگی» و «تصویر ذهنی انسان ها از شیوه قرار گرفتن امور در واقعیت محض و به عبارتی، جامع ترین نظرهای ایشان درباره نظم»، توصیف کرده است. (همان: ۸۹) کری، نگرش های مطرح شده در مطالعه انسان شناختی ویکتور ترنر درباره آیین را بر این موضوع می افزاید تا بر اهمیت کنش در تعریف دین تأکید ورزیده باشد. نوع بشر با انجام فعالیت هایی نظیر زیارت و اقسام متنوع رفتار آیینی، جهانِ خود را می سازد. ترنر و گیرتز برای به کارگیری مطالعه ارتباط جمعی در حوزه دین، دلیل و نمونه ای قانع کننده ارائه کرده و

رویکرد خود را از مطالعه صرفاً کمّی الگوی انتقال، به بررسی گونه های فرهنگی معناسازی تغییر داده اند.

با وجود این، مطالعه فرهنگی دین و رسانه تا یک دهه بعد چندان جدّی پی گیری نشد؛ تا زمانی که مقالات وایت منتشر شدند و محققان جوان تر، تفکر فرهنگی پیرامون ویژگی دینی رسانه ها را آغاز کردند. آثار برجسته استوارت هوور (۱۹۸۸) و خسوس مارتین باربرو (۱۹۸۷)، نمونه هایی از مطالعاتی جامع در راستای پشت سر نهادن الگوی انتقال هستند. هوور با استفاده از مفهوم «خودآگاهی دینی»، مطالعه خود پیرامون تبلیغ تلویزیونی مسیحیت را شکل داد و امیدوار بود بفهمد که تلویزیون به عنوان یک رسانه چگونه دین امریکایی ها را تغییر داده است. به این ترتیب، خودآگاهی به دریچه ای برای تحقیق و بررسی های وی تبدیل شده است. هرچند ممکن است خودآگاهی به عنوان شبکه ای برای تعیین میزان تأثیر یک رسانه ذاتاً خام و اغفال کننده به نظر برسد، ولی به وی اجازه داد تا از نظریه پردازی های انسان شناختی متأخر درباره فرهنگ کمک بگیرد؛ نظریه هایی که بر فرآیند معناسازی به عنوان فعالیت بنیادین دین تأکید می کردند. علاوه بر این، اصطلاح یاد شده به وی این امکان را می داد تا از تأثیرات فرقه ای مسیحیت پروتستان در شکل دهی به مطالعه اش در امان بماند؛ زیرا «خودآگاهی» مشتاقانه و بی درنگ، معنویت فراگیر عصر جدید و اندیشه و رفتار شرقی را که بر جامعه امریکایی سایه افکنده بود، فراچنگ آورده است. کاربردهای مطالعه دین و رسانه، بی شمار بوده اند. اثر هوور با جای دادن پدیده ای غیرسازمانی و شبه کلیسایی به نام «کلیسای مجازی» در بطن بازار دین و آمد و شد شخصی رفتار و نمادها، محققان دیگر را تشویق کرد تا گروه های مذهبی غیرمسیحی معاصر در ایالات متحده و حتی فراتر از مرزهای این کشور را مورد مطالعه قرار دهند؛ همان گروه هایی که برای دست یابی به سهم خود از

بازار، کشش و گیرایی نزد پیروان، تبلیغ اندیشه های خود، شرکت در مباحثه ها و ایجاد رفتارهای جدید ارتباطی در مقام یک اجتماع مذهبی، از رسانه ها بهره می جویند.

هوور با پی گیری تعریف کلیفورد گیرتز از دین به عنوان «نظامی از نمادها»، به توصیف «خودآگاهی دینی نوین» پرداخت و به عنوان «رابطه فرد در نظام های نمادین و واقعی و همچنین حالت ها و انگیزه های پدید آمده در این گونه روابط»، این مفهوم را در بررسی تبلیغ تلویزیونی مسیحیت مطالعه کرد. (هوور، ۱۹۸۸: ۲۲) وی در بسط تعریف خود از خودآگاهی دینی از نوشته اثرگذار والتر اونگ استفاده کرد؛ چون اونگ همانند مک لوهان بر نقش بنیادین رسانه ها در انتقال فرهنگ، همچنان که افراد مختلف آن را تجربه می کنند، تأکید می ورزید. (مک لوهان، ۱۹۶۴؛ اونگ، ۱۹۸۲) با وجود این، در حالی که مک لوهان و اونگ برای ارزیابی نفوذ فرهنگی و اجتماعی رسانه های نوین، به گرایش های اجتماعی و نقاط عطف فرهنگی پرداخته بودند، هوور توانست بررسی واعظان، تهیه کنندگان برنامه های تلویزیونی و سازمان ها را با تمرکزی خاص تر بر تحقیق کیفی درباره مخاطبان منفرد کلیسای مجازی تلفیق کند. «رابطه فرد» در نظام نمادین دین به رویکرد فرهنگ گرا اشاره می کند؛ رویکردی که بر مطالعه دقیق یک تحلیل کیفی برای شکل دهی به روایت های جذّاب درباره فرآیند ساخت معنا تأکید دارد. ازاین‌رو، هوور با استناد به تمایزی که کری میان تعاریف «انتقال» و «آیینی» از رسانه ها برشمرده بود، برای شکل دهی به رویکرد خود پیرامون ارتباطات دینی، تعریف دوم را برمی گزیند. (هوور، ۱۹۸۸: ۲۶)

خسوس مارتین باربرو، تحلیل فرهنگیِ تجربه و ویژگی دینی رسانه ها را با مدوّن کردن ایده «وساطت» به پیش برد. مارتین باربرو استدلال می کند که به جای توجه به رسانه ها به عنوان ژانرهایی ثابت، مَجازهای بلاغی یا حاملان پیام های دینی، بهتر است رسانه ها را به عنوان محلی برای تجربه و معناسازی دینی درک کنیم. در برابر معنای

مدنظر ریموند ویلیامز از اصطلاح «وساطت» (جایی که عاملیت های اجتماعی خاص به طور عمدی به عنوان واسطه میان خودآگاهی اجتماعی و واقعیت در نظر گرفته می شوند تا از شناخت واقعیت جلوگیری کنند» [ویلیامز، ۱۹۸۵: ۲۰۶]) و به منظور تعریف وساطت به عنوان خودآگاهی اجتماع یا جماعت، می توان تحلیل هوور را با تحلیل مارتین باربرو در هم آمیخت. مارتین باربرو از ما می خواهد به جای مفروض انگاشتن محصولات رسانه ای مجزا و ارزیابی اثرات آنها به شیوه های مختلف، وساطت را فرآیندی از شمول به شمار آوریم؛ فرایندی که جدل، مقاومت و به تبع آن، انتقال خودآگاهی را دربرمی گیرد و رسانه ها نیز در آن سهیم هستند. چنین نگرشی به وی اجازه می دهد رسانه ها را در آنِ واحد، اشکالی از آزادی و ابزاری برای سرکوب و نظارت اجتماعی معرفی کند. رسانه ها به عنوان میدانی عمل می کنند که در آن، عاملیت ها، اجتماعات و نهادهای مختلفی با یکدیگر تعامل دارند. مارتین باربرو با کلامی آرمان گرایانه و بر مبنای الهیات آزادی خواهانه مارکسیستی، کل این فرآیند را «تقدیس دوبارهٔ»(۱) جهانی در نظر می گیرد که به واسطه مدرنیته، دین زدایی شده است. وی در یکی از مقالات اخیرش چنین می نویسد:

به نظر من، باید در تجربه مستمر آیین ها، جشن های جمعی و همچنین در روش های مورد استفاده رسانه ها برای گرد هم آوردن مردم، به دنبال فرآیند های مسحورشدگی دوباره باشیم. (مارتین باربرو، ۱۹۹۷: ۱۰۸)

از دهه ۹۰ تاکنون، حجم بسیار زیادی از مطالعات به این سمت متمایل شده اند. رسانه ها، ابزار انتقال نیستند، بلکه موجب شکل گیری تجربه ها، اقسام خودآگاهی، مصاحبت یا اجتماع می شوند؛ این امر به افراد مختلف اجازه می دهد تا به منظور بیان و گسترش روابط خود با دیگران، معانی را جمع آوری کنند. (شِفِرد و روزنبولر، ۲۰۰۱) در واقع، رسانه ها همواره این گونه عمل می کنند و امروزه دیگر نهاد های

۱- Resacralization.

دینی، عملکرد آنها را اداره و تفسیر نمی کند، بلکه تحلیل گران اجتماعی آن را به عنوان پدیده ای فرهنگی مطالعه می کنند.

در ربع پایانی قرن بیستم، تعریف گیرتز از دین، پذیرفته ترین رویکرد در مطالعه انسانی دین به شمار می رفت، ولی نقدهای بسیاری را نیز برانگیخت؛ نقدهایی که به دلیل کاربردشان در مطالعه دین و رسانه از اهمیت برخوردارند. طلال اسد، یکی از این منتقدان در مقاله ای با عنوان «تبارشناسی دین» (۱۹۹۳) استدلال می کند که «پی گیری جوهر دین موجب دور نگه داشته شدن آن [دین] به عنوان پدیده ای فرهنگی از شکل گیری واقعی در حوزه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قدرت می شود.» (اسد، ۱۹۹۳: ۲۷ ـ ۵۴)(۱) وی مدعی است که تعبیر گیرتز از دین در قالب یک نظام فرهنگی، سبب انزوای دین به عنوان حوزه ای مستقل و خودمختار از فعالیت بشری می شود. جست وجو برای دست یابی به تعریفی جهانی و واحد از دین صرفاً وجوه تاریخی و اجتماعی تجربه بشری را نادیده می انگارد؛ به عقیده اسد، این اتفاق، واکنشی است نسبت به نگرانی مسیحیت لیبرال در قبال بحران مرجعیت انجیلی. در عصر ویکتوریایی، بنیان ایمان مسیحی بر اثر حمله روش های انتقادی ـ تاریخی در مطالعه متن مقدس، فشار زیادی را متحمل می شد؛ ایمانی که در گذشته تصور می شد کاملاً از سوی پروردگار الهام شده و ازاین‌رو، تنها دین حقیقی موجود است. در چنین شرایطی، متفکران این دوره معتقد بودند وقتی تمرکز مطالعه متن مقدس، نه بر حقیقت آن، بلکه بر شیوه پاسخ دهی تمام ادیان به ذات یا جوهره دین باشد ـ همان گونه که بسیاری از اروپاییان می پنداشتند به بهترین صورت در مسیحیت تجلی یافته است ـ دیگر به تضعیف یا آسیب دیدن مسیحیت از سوی جامعه علمی یا به واسطهٔ طرح ادعای اشتباه مسیحیت در مقام حقیقتی منحصر

۱- به عنوان نقدی فلسفی بر تعریف گیرتز از دین به اثر فرانک بری و پنِر (۱۹۹۹) بنگرید.

به فرد، نیازی نیست. چنین دیدگاهی به آنها اجازه می داد تا تمام ادیان را در نظام های طبقه بندی مختلف سامان دهی کنند. این سامان دهی بر مبنای دوره تاریخی و حرکت پیشرونده از سطح بدوی به سمت یکتاپرستی صورت می گرفت. در قرن نوزدهم میلادی، اعتقادات به عنوان تغییرات بومی با جوهره ای جهانی، به کانون توجه مطالعات مردم شناختی در حوزه دین بدل گشت. اسد چنین اشاره می کند که گیرتز، وارث این ایده بوده و آن را در تعریف فراگیر خود از دین به کار برده است. وی می نویسد:

برداشت گیرتز از اعتقاد دینی که در مرکز دریافت وی از دین جای گرفته، مسیحیتی مدرن و شخصی شده است تا بدانجا که بر اولویت ایمان به عنوان حالتی روحی و نه فعالیتی سازنده در جهان تأکید می ورزد. (همان: ۴۷)

اسد معتقد است به جای تحلیل دین به عنوان نظام فرهنگی نمادها که بر مبنای حالت روحی اعتقادات فردی عمل می کند، محققان دین باید مطالعه دین را با مطالعه اِعمال اجتماعی قدرت تلفیق کنند. همان گونه که اسد در مورد اشتیاق آگوستین قدیس برای تنبّه ملحدان به وسیله دست قدرتمند مقام های حکومتی بحث می کند، این تنها نمادها نیستند که گرایش های دینی را شکل می دهند، بلکه قدرت در تمام ابعاد آن نیز دخیل است؛ قدرتی که تجربه آگوستین را شکل می داد، نظیر قوانین پادشاهی و کلیسایی، مجازات های دینی مانند مرگ، نفرین و حدّ و پاداش هایی همچون رستگاری و نام نیک. (همان: ۳۵) اسد با تمایز قایل شدن میان مسیحیت قرون وسطایی و پروتستانتیسم لیبرال عصر کنونی، آشکارا اعلام می دارد که مسیحیت، جوهره ای واحد نیست، بلکه شبکه ای از نیروهای اجتماعی است که به طور تاریخی ساخته شده اند.

آثار اخیر در حوزه دین و رسانه، دین را جوهری فراگیر و جداگانه تعریف نمی کنند. در این آثار، دین به عنوان امری اساساً رسانه ای شده و گونه ای از وساطت در نظر گرفته می شود. همچنین، اعتقاد در این آثار به طور جداگانه مورد

مطالعه قرار نگرفته است، بلکه در فرآیندهای اجتماعی نظیر مصرف گرایی، تشکیل جماعت، مقاومت سیاسی، فراملیت گرایی، ملی گرایی پسااستعماری و جهانی شدن، بررسی شده است. (مِیر، ۲۰۰۶a؛ هوور، ۲۰۰۶؛ استولو، ۲۰۰۶؛ آرم براست، ۲۰۰۶؛ مورگان، ۲۰۰۵: ۵۵ _ ۲۲۰) این سخن بدان معنا بود که باید روش های محو شدن و پدیدار گشتن اشخاص در فعالیتی رسانه ای شده مورد بررسی قرار گیرد؛ فعالیتی متغیر، نامستمر و فرآیندگونه که به طور محلی و جهانی در اجتماعات گسترده جریان داشته و به صورت های مختلف مطرح شده است. نمادها، پیوسته در حال تغییرند و به صورت اشکال ثابت اعتقاد متبلور نمی شوند. محققان به کنش سازنده رسانه ها توجهی درخور نشان می دهند. ایشان دغدغه ذهنی خود را از شیوه بیان دینی عقاید برگردانده و به سمت مطالعه کنش محور دین _ به عنوان یک رسانه _ معطوف کرده اند.

مارتین باربرو نیز توجه خود را به سمت قدرت کلیسای مجازی در امریکای لاتین برای ساخت جایگاهی مشخص معطوف داشته است؛ جایگاهی که این نوع از کلیسا را قادر می سازد به واسطه شناخت توانایی تلویزیون در به تصویر کشیدن «اساطیر تلفیقی در جوامع»، جهان مدرن را از امر مقدس انباشته سازد. (مارتین باربرو، ۱۹۹۷: ۱۱۱) به اعتقاد وی، رویدادهای ورزشی و کنسرت های موسیقی راک نمونه هایی از منابع تمثیلی هستند که به نحوی شایسته از طریق تلویزیون رسانه ای می شوند و با موفقیت، اجتماعاتی را در بین مخاطبان شکل می دهند. در مطالعه ای اثرگذار، دنیل دایان و الیهو کاتز درباره قدرت تلویزیون در تسهیل آثار اتحادبخش یا تمرکزبخش به وسیله پخش تلویزیونی «بافت های حماسی سیاست یا ورزش، مبلّغان کاریزماتیک و آیین های گذارِ بزرگان _ آنچه ستیزها، فتوحات و تاج گذاری ها می نامیم _» بحث کرده اند. (دایان و کاتز، ۱۹۹۴: ۳۳۲)

ص:۳۰

رویـدادهای پخش شـده از تلویزیون بـا محتوای خود یکسـان نیسـتند و بیشـتر، توهّم چنین تشـابهی را به کـار می گیرنـد. یک رویـداد رسانه ای در چارچوب یک رسانه، تجربه می شود؛ رسانه ای که زمان را کوتاه می کند؛ دیدگاه های متمایز را در هم می آمیزد؛ تجربه حضور را بسـط می دهـد و مطـالب متنوع را بـا طراحی روایـتی منسـجم برای ارائه رویـداد به بیننـده، در یک حوزه بصـری واحد، یکی می کند. رویدادهای زنده نظیر تشـییع جنازه رهبران جهان، مراسم معارفه رییس جمهوری، انتخابات مربوط به نظام پاپ، جشن های دولتی و بازی های المپیک به عنوان «داستانی ابتدایی درباره وقایع کنونی» بازگو شده اند و به رویدادهایی رسانه ای شده تبدیل می شوند که «هاله ای را در اطراف دسـتگاه تلویزیون قرار داده و تجربه ای دیداری را منتقل می سازند.» (همان) رویدادهای رسانه ای بر اساس موقعیت های آیینی طراحی می شوند و ازاین‌رو، ویژگی های متعددی را به نمـایش می گذارنـد. این آیین هـا زنـده هسـتند و بـا «تقـدیس و مراسم رسـمی ارائه می شونـد.» (همان: ۳۳۶) هاله و شـکوه، اعتباری بلاغی به رویـدادها می بخشـند که پاسـخی همراه با احترام از سوی بیننده می طلبند. از این روی، مخاطبان را به عنوان مَجازهـایی گیرا و هماهنـگ همچون ملت، جـامعه، مردم، جهـان، قلمرو مسـیحیت، بشـریت و غیره خطاب قرار داده و مرزهای اجتماع را به طور هماهنگ تا فضای رسانه ای شـده مناسکِ پخش شـده از تلویزیون، امتـداد می دهند. از دایان و کاتز به دلیل حمایت آنها از اسـطوره هسـته مرکزی ـ هسـته ای که در واقع، وجود خارجی ندارد ـ انتقاد شد، ولی این نقدها در تشـخیص قـدرت اسـطوره، ناکام ماندنـد. دولت ها، ملت ها و مردم، همگی برای افسون اتحاد و ایجاد میدانی مغناطیسـی که حکومت را قادر می سازد تا انسجام یا همان

اجتماع متصور خود را گرامی بدارد، به چنین داستان هایی [اساطیر] اتکا می کنند.(۱)

مقایسه کاربردهای رسانه ای در خانواده های امریکایی با پراکندگی متفاوت از نظر جمعیت شناختی، نشان می دهد برخی گروه ها در جامعه امریکا، خود را «مرکز» فرهنگ تصور می کنند، در حالی که دیگران، خود را خارج از محدوده مرکزی و در پیرامون آن می بینند؛ مکانی که به اعتقاد آنها جایگاه بهتری است. (هوور و همکاران، ۲۰۰۴: ۲۹ _ ۱۰۳) رسانه ها در شکل گیری هر دو تصوّر، نقش مهمی دارند. یک خانواده پروتستان انجیلی، رسانه ها را برای کاربردی خانگی و در راستای تأیید مشارکت خود در «جریان فرهنگی نوین در جامعه امریکایی» برمی گزینند؛ جریانی به عنوان خرده فرهنگ نوانجیلی که در بیشتر موارد با خوش باوری اعلام می دارد امریکا، کشوری مسیحی است. (همان: ۱۰۳) در مقابل، در مطالعه موردی دیگری مشخص شد والدین مسلمان امریکایی در تلاشند با وضع قوانینی در مورد گوش دادن به موسیقی عامه پسند و محدودسازی شدید مدت زمان هفتگی تماشای تلویزیون یا انجام بازی های رایانه ای، تمایز فرهنگی و دینی خانواده خویش را در برابر جریان غالب در امریکا حفظ کنند. کودکان نیز به طور طبیعی راه هایی برای گریز از این قوانین پیدا می کنند. (همان: ۹۱)

مطالعه فعالیت های رسانه ای در قالب اشکال خودآگاهی به محققان اجازه می دهد تا از روش های متعدد ساخت اندیشه و احساس به واسطه رویارویی با رسانه ها، درک

۱- بحث مهم در باب ایده مرکزیت با مقاله اثرگذار شیلز (۱۹۷۵) آغاز می شود. به عنوان مجموعه ای از واکنش های سازنده نسبت به موضوع و اثر شیلز می توان به اثر گرینفیلد و مارتین (۱۹۸۸) اشاره کرد. ایده «مرکز اجتماعی» را کاتز و دایان بسط دادند و کولدری به تحلیل انتقادی آن پرداخت. (۲۰۰۳: ۵۵ _ ۷۴) البته کولدری در طرح این ادعا حق دارد که هیچ مرکز واحدی وجود ندارد، ولی گرایش و سرمایهٔ فرهنگی پیوند خورده با ایده ای که در ساخت رسانه ای شده آن شکل گرفته، نکته ای است که امیدوارم بتوانم آن را برجسته سازم.

بهتری داشته باشند. این موضوع بنا به دلایلی اهمیت دارد. نخست آنکه می توانیم چیزهای بیشتری درباره «توانایی ذهنی» یا الگوهای فراگیر زیباشناختی فرا بگیریم. رسانه ها با طراحی و تقویت مرزهایی تعیین کننده نظیر درون و بیرون، ما و آنها، مرکز و پیرامون، بالا ـ و پایین، پیش قراول و پشتیبان، اولین و آخرین، پیر و جوان، به ساخت و حفظ این الگوها یاری می رسانند. این ساختارها با ترسیم محدوده های موقتی، نسبی و متصور کلیسا، همسایگی، قبیله، ملت و جهان، وجوه اساسی هویت اجتماعی را مشخص می کنند. دوم آنکه می توانیم نحوهٔ میانجی گری امری موضعی و متجسّم نظیر حواس ــ دیداری، شنیداری و لامسه ــ را میان افراد و نهادها و نیروهای اجتماعی گسترده نظیر تهیه کنندگان رسانه ای، مبلّغان گروهی، سازمان های دینی، دولت ها یا کل جامعه، درک کنیم. وساطت در این میان نه فرایندی یک طرفه است و نه فرایندی اختیاری، بلکه مجموعه ای از مذاکرات متنوع است که مطالعه ای دقیق را می طلبند؛ البته در این میان باید به بوم شناسی کلانی که تمام کالاهای رسانه ای را تحت تأثیر قرار می دهد نیز گوشه چشمی داشت. سوم، فعالیت های رسانه ای امکان دسترسی به تصورات جمعی، منابع فرهنگی مشترک نمادها، تصویرها، صداها، آوازها، نظرها و چهره ها را چگونه فراهم می آورند؛ مسائلی که شناخت و کاربرد نمادین آنها، الگوهایی وسیع از احساس را در اختیار افراد قرار می دهد و زمینه مشارکت آنها را در اجتماعات گوناگون فراهم می سازد.

روش شناسی، رشته مطالعاتی، برنامه تحقیقاتی

روش شناسی، رشته مطالعاتی، برنامه تحقیقاتی

هرچند دلیلی وجود ندارد که روش های کمّی و کیفی تحقیق را در نقطه مقابل یکدیگر قرار دهیم ــ آنچنان که در برخی «جنگ های روش شناختی» رخ می دهد ــ ولی بیشتر فعالیت های صورت گرفته در حوزه رسانه با رویکرد مطالعات فرهنگی، بر تحلیل کیفی متکی هستند. در مطالعه ارتباطات در دهه ۱۹۷۰ و در شماره ای از نشریه تحقیق ارتباطاتی که شامل مقالاتی مهم درباره اهمیت رویکرد انسان مدارانه در تحقیق ارتباطاتی

ص:۳۳

می شـد ـــ به ویژه تأکیـد بر مطـالعه فرهنگ عامه ـــ این موضوع، درون مایه اصـلی مقالات را شـکل می داد.(۱) تحقیق کیفی برای متمرکز کردن توجه به سـمت افراد و جـذب گفتار و کردار آنها در قالب روایات طراحی شـده است؛ روشـی که در مقام توصـیف روش های اندیشـیدن و احساس انسان ها، اثری آشـکار و گریزناپذیر برجای می گذارد. معنا یا به عبارتی نتیجه یک مطالعه کیفی، به عنوان انتخابی منطقی یا ترجیـح مصـرف کننده شـناخته نمی شود، به گونه ای که بتوان با ابزار تحقیق کمّی و به عنوان گونه ای از اطلاعات، به خوبی آن را انـدازه گیری کرد.(۲) معنـا چیزی است که مردم آن را احساس، لمس و تصور می کنند، از آن می هراسند، آن را سرکوب یا روایت می کنند و یا به شکلی نمادین نشان می دهند.

کلوز برون جنسون در مقـاله ای مهم در بـاب شـناخت اشـاره می کنـد که «تحقیق کمّی در جـایی، درست به کار می آیـد که انتخـاب ها، رفتارها و مفاهیم ارزشـی در جریان زنـدگی روزانه قرار گرفته باشـند. در مقابل، تحقیق کیفی زمانی به کار گرفته می شود که بخواهیم مقولـات مورد اسـتفاده مخاطبـان برای رمزگشایی کالاهای رسانه اىِ خاص را مشـخص کنیم.» (جنسون، ۱۹۸۷: ۳۳) افراد در پاسخ به پرسـش نامه، ترجیـح ها و سـلیقه های خود را در نظر می گیرند و جز با انجام مصاحبه و مشاهده نمی توان معیارها، مفهوم سازی ها، ابزار تفسیری و مقولات مورد نظر و بیان شده آنها را شناخت. رویکرد فرهنگی برای پاسخ دهی به فرآیند معناسازی به عنوان فرآیندی زنده که به طور خاص باید در محیط مشاهده شود، طراحی شده است. با این حال،

۱- این موضوع را هیرش (۱۹۷۸) معرفی کرد.

۲- ایـده تمـایز میـان «معنـا» و «اطلاعات» در روش تحقیق کیفی و کمّی را از جِنسن (۱۹۸۷: ۳۱) وام گرفته ام. به عنوان تمـایز صریح در مطالعه علمی و اجتماعی ترجیحات مخاطب و رویکرد مطالعات فرهنگی به اثر کریلینگ (۱۹۷۸) بنگرید.

نبایـد این دو روش را در مقابل یکدیگر قرار داد. در حقیقت، برخی محققان به گونه ای شایسـته و برای درک چگونگی جای گرفتن ترجیحات در روایات و اجتماعات، روش های کمّی و کیفی را با یکدیگر تلفیق می کنند.(۱)

در این کتاب، توجه به مطالعه کیفی مخاطب موجب نشده است تا محققان کاربرد ابزاری رسانه ها و تأثیر قابل ملاحظه آنها را انکـار کننـد. تبلیغات تجاری، مبارزات سیاسـی و روابط عمومی، هریک تا انـدازه ای از رسانه ها بهره می جوینـد. چالشـی که پیش روی محقق قرار می گیرد این است که تـا جای ممکن مطالعـهٔ فرآینـد تولیـد، توزیع و دریافت را با یکـدیگر تلفیق کنـد. همچنین، باید فرایند دریافت را به طور بالقوه حالاتی خلاقانه و مقاومت گونه از واکنش در برابر خوانشـی مرجحی مدنظر قرار داد؛ خوانشـی که تولیدکنندگان در محصولات رسانه ای خود رمزگذاری می کنند. به اعتقاد برخی از صاحب نظران، واکنش عمومی می تواند هر چیزی باشد جز واکنشـی خلاقانه. مصرف کنندگان گاهی به گونه ای رفتار می کنند که تولیدکنندگان و مبلّغان تجاری آرزوی آن را دارند. این رفتار، بسته به تفکر سیاسـی یا هدف فرد، حتی ممکن است رفتاری خوشایند باشد. در تحقیقات اخیر این حقیقت که رسانه ها در جهت شکل دهی به پاسخ مخاطب عمل می کنند، نادیده گرفته نشده است؛ و حتی اگر مصـرف کننـدگان، اسـیر تـأثیرات برنـامه ریزی شـده نباشـند، ایـن تحقیقـات در بررسـی اثرات رسـانه ای، از رویکردی جبرگرایانه دوری گزیده اند.

اگر زمانی منتقدان فرهنگی و عالمان عرصه رسانه مایل بودند تا عقیده دینی و عامی را ــ که در حجمی گسترده تولید می شد ــ در قالب «کاری پرطمطراق» کنار بگذارند، امروزه این گرایش دیگر در تحقیقات علمی جایی ندارد

۱- برای نمـونه به حجم انبـوه آثـار رابرت و وانـو (ماننـد سـال ۲۰۰۳) بنگریـد که در آنهـا مصـاحبه هـا را با ابزارهای سـنجش اجتماعی تلفیق کرده اند.

. رسانه های عمومی در قالب اشکالی از خودآگاهی دینی، توجه بسیاری از تاریخ نگاران، جامعه شناسان و مردم شناسانِ فعال در حوزه دین و رسانه را به خود جلب کرده است؛(۱) اشکالی از خودآگاهی که بنا نیست به طور تجویزی درک شوند. فرهنگ عامه دیگر به عنوان فرهنگ غیرنخبه گرا شناخته نمی شود؛ بلکه با عنوان فرهنگ عمومی از آن یاد می شود: رفتارها و مصنوعات روزمره که عواطف و عقاید را می آرایند؛ عواطف و عقایدی که در مقام رسانه ایِ شناختی برای هویت و زندگی اجتماعی عمل می کنند. حجم بزرگی از مطالعات در حوزه دین و رسانه بیشتر به سمت همین عواطف و عقاید معطوف شده است؛ عواطف و عقایدی که در اشکال مختلف احساس در کار هستند. برخی صاحب نظران با عنوان «اندام اجتماعی» از آنها یاد می کنند؛ یعنی امتداد حواس تا بدنه متصور گروه ها. این موضوع به طور خاص، وقتی آشکار می شود که بدانیم تمام فعالیت های گروه های سنی، جنسیتی، قومی و جنسی، آنها را قادر می سازد تا به عنوان عضوی از یک گروه ارگانیک رفتار کنند (اعم از لباس پوشیدن، خوردن، ورزش کردن، رقصیدن، گوش دادن به موسیقی و مصرف کردن کالاهای گوناگون).

مطالعه ویژگی دینیِ رسانه ها به دو دلیل، مسیر آرامی را پیموده است تا بر سر زبان ها بیفتد. نخست، همان طور که پیش تر گفته شد، مطالعات فرهنگی در بطن سنت نومارکسیست در بریتانیا طرح ریزی شده بود و ازهمین‌رو، به موضوع دین علاقه ای نشان نمی داد. به علاوه، نظریه مادی سازی (دین زدایی) که سابقه ای طولانی نزد منتقدان فرهنگی و دانشمندان اجتماعی داشت، دین را امری واپس گرا و با کمترین اثر می پنداشت؛ امری که مدرنیته و رسانه ها به

۱- نمونه ها در این زمینه، فهرستی بلندبالا را دربرخواهد گرفت. آثار لینچ (۲۰۰۷) و کلارک (۲۰۰۳) از تازه ترین فعالیت های صورت گرفته هستند.

عنوان بخشی از پروژه دنیای مدرن از آن دست شسته اند. با این حال، از اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی تاکنون، فرآیند مادی سازی در برخی از آثار جدید به چالش کشیده شده است.(۱) دومین دلیل آن است که تعریف رایج از دین در بین عالمان اروپایی، امریکایی (شمالی و جنوبی) و استرالیایی، عمیقاً از مسیحیت اثر پذیرفته بود. امر مقدس همواره با نهادهای نظارتی و اعتقاداتی که این نهادها منتشر و تأیید می کردند، هم داستان در نظر گرفته می شد. به عبارت دیگر، دین، پیامی بود که با ابزاری متنوع، مؤمنان و غیرمؤمنان را هدف قرار می داد و در مفاهیم سنتی خاص از فرهنگ ریشه داشت. آن هم فرهنگ به عنوان گنجینه سنت و نسخه فرقه‌گرایانه متیو آرنولد از فرهنگ در قالب «بهترین چیزی که تاکنون درباره آن اندیشیده و سخن گفته شده است.» در حقیقت، مدرنیته به طور مستمر از دین دور نبوده است. صحیح تر آن است که بگوییم عالمان ترجیح داده اند دین را نادیده بگیرند؛ چون نظریۀ مادی سازی به آنها می گفت که دین در آنجا جایی ندارد. در این بین، تحت تأثیر فعالیت های محققان و تشکیلات نهادی، دین تغییر کرده است.

مطرح شدن حق دینی در کشورهایی با تنوع پذیری فراوان نظیر ایالات متحده، هندوستان و کشورهای خاورمیانه در دهه های پایانی قرن بیستم، دسترسی جدید کلیساهای نوپا و رهبران دینی کاریزماتیک در کشورهای پسااستعماری و کشورهای تازه استقلال‌یافته از شوروی سابق به رسانه ها و همچنین حرکت جهانی مهاجران از کشورهای در حال توسعه به سمت کشورهای غربی، موجب شدند تا دین به طور غیرمنتظره و جدیدی در جامعه مطرح شود. اقلیت های دینی برای بسط علایق و منافع خود، جسورانه از رسانه ها

۱- یکی از مطالعات نخستین و بسیار اثرگذاری که به تغییر کانون توجه بسیاری از دانشوران عرصه دین و رسانه کمک کرد، اثر وارنر (۱۹۹۳) بود.

بهره جستند، به گونه ای که پیدایش «کلیساهای مجازی» را می توان رهاورد چنین کاربردهایی دانست. کلیساهای مجازی به عنوان سازمان های غیرنهادی و شبه کلیسایی، چهره عمومی خود را در رادیو، تلویزیون، بیلبوردها و رسانه های مکتوب عرضه می کردند. انتشار اینترنتی مطالب در سطحی گسترده، امکان دسترسی و تولید رسانه ای را توسعه بخشید. از این رو، محققان دریافتند که دیگر نمی توان رسانه ها را ابزار انتقال پیام تلقی کرد، بلکه اکنون رسانه ها با هویت و رفتار دینی پیوند خورده اند. همان گونه که جرمی استولو به درستی اشاره کرده است، تحقیق در عرصه دین، رسانه و فرهنگ به سمتی تغییر کرده است که «دین را در مقام رسانه» بررسی می کند. (استولو، ۲۰۰۵) رویکرد فرهنگی موجب برجسته شدن اهمیت مطالعه فرآیند دریافت و رفتار شده است. این امر سبب شد تا بسیاری از محققان، درک ابزاری از رسانه ها را به چالش کشیده و در عوض، فعالیت سازنده وساطت ها را مورد مطالعه قرار دهند. افزون بر آن، همان گونه که مقاله خانم سارا پایک در این کتاب به روشنی اعلام می دارد، «دین» دیگر صرفاً به معنای مسیحیت و یهودیت نیست، بلکه هر چیزی از الحاد نوین، عصر جدید(۱) و هندوییسم گرفته تا درمان های خودیاری، معنویت شخصی و طرفداری و حمایت را دربرمی گیرد.(۲)

بیشتر مقالات این کتاب نشان دهنده گرایش گسترده محققان عرصه دین و رسانه در عصر حاضر به بررسی و شناخت مفهومی دیگر از واژه «رسانه» در بین مصنوعات رسانه ای شده همچون تصاویر و اشیای دینی است. مفهوم

۱- ϵew Age .: جنبش عصر جدید، جنبشی معنوی، غیرمذهبی و غربی است که در نیمه دوم قرن بیستم شکل گرفت. مفاهیم محوری آن حول معنویت و سنت های متافیزیک شرقی و غربی و همچنین ایده هایی از روان شناسی، سلامت عمومی، پیراروان شناسی، فیزیک کوانتوم و تحقیق آگاهانه می چرخد.

۲- به عنوان بحث درباره این تغییر و ارتباط آن با مطالعه رسانه به اثر هوور (۲۰۰۶: ۵۰- ۶۶) بنگرید. به عنوان نمونه ای از واکنش های متنوع درباره دین و مفهوم سازی آن، به ویژه در زمینه مطالعه رسانه به اثر دی رایز (۲۰۰۷) بنگرید.

رسانه علاوه بر رادیو، روزنامه و تلویزیون، وبلاگ ها و سایت های طرفداران اینترنتی، نوارهای ویدیویی، کاست ها، متون چاپی لیتوگراف، بیلبوردهای تبلیغاتی، برچسب های اتومبیل، کالاهایی با تولید انبوه نظیر مجسمه های پلاستیکی یا سی دی های موسیقی یا نمادهایی مانند صلیب، مناره و بافته هایی با تصویر کعبه را نیز شامل می شود. با وجود این، لزومی ندارد که تحلیل رسانه ای را به مواردی محدود کنیم که در سطحی گسترده تولید می شوند. هر رسانه ای حتی رسانه های دست ساز و کاملاً منحصر به فرد نیز باید در تعریف رسانه های دینی گنجانده شوند. این موضوع نشان دهنده گرایش تازه در بین محققان رسانه ای است؛ گرایشی که از رویکردهای متداول و سلیقه ای در بررسی تاریخ هنر، موسیقی شناسی و زیبایی شناسی سنتی فراتر رفته و شکل گیری زیبایی شناسی روزمره را بررسی می کند. بدین ترتیب می توان درک بهتری از احساس و حواس به عنوان قالب های شناخت، بدست آورد.(۱) به همین ترتیب، کلیدواژگان متعددی که در کتاب حاضر مطرح شده اند، به شناخت رو به رشد از جسم به عنوان شبکه ای از شناخت حسی اشاره می کنند. علاوه بر حفظ و ادامه تحقیق در زمینه جسم و پرهیز از برتری قائل شدن سنتی انسان ها برای ذهن و اندیشه منطقی، بسیاری از نویسندگان، علاقه شدید به مطالعه تاریخ رسانه ها را ترسیم کرده اند و می کوشند تعصب رایج در بسیاری از مطالعات در عرصه ارتباط جمعی و رسانه های نوین را کنار بگذارند.(۲)

در نهایت، باید گفت ترکیب رشته های مطالعاتی با مرزهای جغرافیایی و رسانه ها، این دیدگاه را تقویت می کند که هیچ رشته خاصی بر این حوزه مطالعاتی

۱- یکی از نخستین درخواست ها و مفهوم سازی ها در این حوزه تحقیقاتی، اثر مِیر (a۲۰۰۶) است. میر و وریپس رویکرد خود را در شماره مختص به «زیبایی شناسی» بسط داده اند. همچنین به وریپس (۲۰۰۶) بنگرید. توجه به زیباشناسی عمومی تصاویر دینی با تولید انبوه در اثر مورگان (۱۹۹۸: ۲۹ _ ۵۸) قابل مشاهده است.

۲- مطالعات تاریخی مهمی که اخیراً در عرصه دین و رسانه صورت گرفته، آثاری از وینتسون (۱۹۹۹)، پیترز (۱۹۹۹)، هنگن (۲۰۰۵)، هندرشات (۲۰۰۴) و رزنتال (۲۰۰۷) را دربرمی گیرد.

تسلط نداشته است. هر یک از رشته های جامعه شناسی، مردم شناسی و تاریخ، چارچوب روش شناختی عمده ای ارائه کرده اند، مانند تحقیق کیفی و کمّی، قوم نگاری و مطالعه اسنادی و عینی. با این حال، مطالعات رسانه ای، مطالعات فرهنگی، فمینیسم، تاریخ هنر، مطالعات فرهنگ مادی و بصری و مطالعات دینی، پرسش ها و اولویت های روش شناختی متعددی را برای مطالعه دین و رسانه پدید آورده اند که هریک به مجموعه ای از علاقه مندی ها و گفت وگوها دامن زده است. مطالعه روزنامه نگاری، ارتباط جمعی، مصرف گرایی، فرهنگ بصری، الهیات، حوزه عمومی، جهانی شدن، فراملیت گرایی، نظریه سیاسی و اقتصاد فرهنگی، از این دسته اند. تاکنون، نویسندگان مقالات این کتاب، ضرورتی احساس نکرده اند که این گفتمان را با تسلط یک رشته، حوزه یا روش شناسی خاص، محدود سازند. این امر برای بسیاری از ما نشانه سلامت جدّی عقلانی است.

کلیدواژگان و حوزه های مفهومی آنها

کلیدواژگان و حوزه های مفهومی آنها

کتاب حاضر می کوشد چارچوبی مفهومی را مشخص سازد که به تازگی در مطالعات حوزه دین و رسانه شکل گرفته است. به جای پی گیری مرزبندی های سریع یا جست وجوی بنیان های نوین با نگاهی گذرا، رویکرد کتاب این است که فصل مشترکی را توصیف کند که در آن، هیچ رشته ای بر دیگری برتری ندارد و تمام آنها در بحثی جدّی با یکدیگر در تعامل هستند. نویسندگان مقالات، عالمانی از گوشه و کنار دنیا با تخصص های دانشگاهی متفاوت هستند. آثار منتشر شده ایشان در دهه گذشته بر شکل دهی حوزه دین و رسانه اثرگذار بوده است.(1) می توان اسامی دیگری به این فهرست افزود و کتاب شناسی

۱- علاوه بر موارد متعدد یاد شده در بالا، نک: پایک (۲۰۰۱)؛ هافمیر (۲۰۰۴)؛ آساموا جیادو (۲۰۰۵)؛ استولو (۲۰۰۵)؛ سامالا سپانن و استاچِتی (۲۰۰۵)؛ چیدستر (۲۰۰۵)؛ مِیر (۲۰۰۶ a)؛ اسکولز (۲۰۰۶)؛ هوور (۲۰۰۶)؛ میچل (۲۰۰۶)؛ کلاسن (۲۰۰۶)؛ مورگان (۲۰۰۷)؛ میچل (۲۰۰۶) و زیتو (۲۰۰۷).

چشم گیری را گردآوری کرد. نشانه ها موبّد آن هستند که این حوزه در حال رشد و نهادینه شدن بیشتر است. با توجه به تأکیدهای متعدد و متنوع در این حوزه مطالعاتی که تا انسجام کامل، راهی طولانی در پیش دارد، تهیه فهرست هایی هرچند مختصر از اصطلاحاتِ این حوزه به نحو چشم گیری از یکدیگر متمایز خواهند بود. بهتر دیدیم برای یافتن الگوهایی که درون مایه ها را تأیید کرده و با مفاهیم و اصطلاحات آنها هماهنگ هستند، به جای آنکه دیدگاهی مبسوط، فراگیر یا عادلانه ارائه دهیم، پرسش ها، نشست ها و مذاکرات بیشتری را بررسی کنیم؛ عملی که در گفتمان این کتاب، نقشی اثرگذار و تکرارشونده بر عهده داشته است. با بررسی بحث های صورت گرفته درباره فصل مشترک رشته ها، پرسش ها و مطالعات، باید گفت کلیدواژگانی که این کتاب را دربرمی گیرند، بیشترین انرژی و توجه را به خود اختصاص داده اند. در ادامه تلاش شده است با دسته بندی اصطلاحات به گروه هایی کوچک تر، خطوط کلی این حوزهٔ مفهومی را ترسیم کنیم.

امیدوارم با گردآوری این مجموعه مقالات با هدف رسیدن به تعریفی انتقادی، گفتمان حاضر به سمت حوزه دین و رسانه کشیده و مؤثرترین کاربردهای آثار اخیر به طور جدّی بررسی شود. این اصطلاحات از آن روی انتخاب شده اند تا شبکه نوپای عقایدی را نشان دهند که در سه دهه گذشته، تحقیق در این عرصه را شکل داده اند. هر یک از نویسندگان کتاب حاضر در شبکه ای از عقاید، مصنوعات، نهادها و رفتارها دست به قلم برده اند، به گونه ای که تمام آنها را در چارچوبی بزرگ تر به هم پیوند می زند. برای مثال، در برقراری ارتباط میان برخی واژگان (مخاطبان، گردش، عموم و اجتماع)، یکی از

رشـته های پیونددهنـده، نیرویی است که رفتارهای رسانه ای بارها با هـدف ایجاد پیونـدهای اجتماعی به نمایش گذاشـته انـد. بنابراین، اسـتوارت هوور هنگام پرداختن به موضوع مخاطب، تاریـخ برخورد با رسانه های جمعی، غیبت مرجعیت دینی سـنتی، اهمیت بازار و اهمیت جدیـدِ مخاطبان، عاملیت های قدرتمند و نه مصـرف کنندگانی منفعل را در نظر می گیرد. یکی از نتایج برجسـته چنین تغییراتی، توجه و تمرکز محققـان بر فعالیت های معناساز در بین رفتارهای رسانه ای بوده است. به همین ترتیب، جوانا سومیالا در مقاله «گردش»، به بررسی راه هایی می پردازد که قالب های رسانه ای شده تصاویر به وسیله آنها میان خود و بیننـده رابطه برقرار می کننـد. این روابط بر فرآینـد دریافت اثر می گذارنـد و اصـرار دارند که محققان توجه خود را به فرآیند گردش و دریافت مصنوعات رسانه ای معطوف سازند تا فرآیند معنایابی رویدادهای رسانه ای شده را درک کنند.

واکنش به کارکردهـای اجتمـاعی، فرهنگی و سیاسـی رسانه های چاپی و صوتی و تصویری به صورت چشم گیری تحت تأثیر شکل گیری افکار عمومی، حوزه عمومی و عموم های مختلف است. جویسـی اسـمیت با بررسـی ساختار رسانه ای شده عموم هـا، این پرسـش را مطرح می سـازد که این عمـوم هـا چگونه تصور می شونـد، اشـاعه می یابنـد، به کـار گرفته می شونـد و با یکـدیگر در تقابل قرار می گیرنـد. عموم های رسانه ای در کجا و چگونه شـکل می گیرند؟ با تکیه بر مطالعه اثرگذار یورگن هابرمـاس دربارهٔ نقش قهوه خانه های قرن ۱۸ میلادی در شـکل گیری حوزه عمومی، اسمیت چنین اظهار می دارد که امروزه، عموم رسانه ای شده از میان طعم مطبوع قهوه و زندگی شخصی آرام در روابط اینترنتی، سر بر می آورد. تمام تحلیل هایی که تاکنون مطرح شده اند، در بحث جی. کوابنا آساموآ درباره

شکل گیری اجتماع، تحت تأثیر مصرف رسانه ای، شرح داده شده اند. وی نشان می دهد که چگونه این موضوع در مورد اجتماعات چهره به چهره و شهری ـ حتی اجتماعات فراملی ـ صدق می کند؛ اجتماعاتی که رسانه ها، مجموعه ای گسترده از پیوندها را برایشان حفظ می کنند و شاهدیم که گروه های دینی در جریانِ جهانی مهاجرت ها این گونه شکل می گیرند.

گروه دوم اصطلاحات (متن، روایت، فن آوری و اقتصاد) در واکنش به رویکردهای سنتی در مطالعه دین و رسانه و نشان دادن چگونگی تغییر این حوزه، در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. ازاین‌رو، نمی توان گفت متون، موجودیت هایی ثابت و به دست آمده از ژانرهایی پایدار هستند که معانی روشنی عرضه می‌کنند، بلکه همان گونه که ایزابل هافمیر نشان می دهد، متون، رویدادهایی اجتماعی هستند که در نتیجه کاربرد و استفاده، آشکار می گردند و بی وقفه بازبینی می شوند و به گردش درمی آیند. یک مطالعه تاریخیِ دقیق نشان می دهد که چگونه هر تکراری با شرایطی ویژه سازگاری می یابد و بر تمایزات فرهنگی و اجتماعی چیره می شود. روایت به عنوان ساختاری غالب در ارتباطات و حافظه بشری، یکی از فرصت های اولیه برای ساخت حس حقیقت، اجتماع و ارزش به وسیله عمومی است که خود به دست رسانه های خبری شکل گرفته است. جولیان میچل با تمرکز بر پویایی روایت در بازگویی داستان قهرمان ملی فیلیپین در قالب کلمات و تصاویر، نقش روایت را در روزنامه نگاری، فولکلور و شکل گیری هویت اجتماعی بررسی می کند. روزنامه نگاران، داستان ها را در قالب روایاتی مختلف طراحی و پی گیری می کنند و مصرف کنندگان با توجه به آیین های ارتباطی خود، آنها را رد می کنند یا گرامی می دارند یا استفاده می کنند. مردم و رویدادها از طریق روایات، چهره هایی قدرتمند را شکل

می دهند که با اساطیر، داستان های دینی و دیگر گونه های هنری در مسیر پی ریزی هویت جمعی، هم داستان می شوند. فن آوری برای مدتی طولانی، بُتِ پیشینه های اجتماعی رسانه ها را شکل می داد و با روایاتی درباره انقلاب به عنوان مَجاز اولیه در گفتمان های مدرنیته، دموکراسی و برتری غربی، آراسته شده بود. با این حال، به اعتقاد جرمی استولو، فن آوری مستلزم آن است که با رویکردی مبتنی بر عمل، اجتماع و دریافت، به سرعت مورد بازبینی قرار گیرد. چنین رویکردی به وی اجازه می دهد به صورت اقناع کننده ای درباره درک دین به عنوان رسانه بحث کند. وی چنین کاری را با اشاره به اساسی ترین عقیده در مطالعه انسانی حوزه دین و رسانه انجام می دهد. چنین تغییر رویکردی، توجه بیشتری را به سمت تفسیرها و کاربردهای فن آوری در زیست جهان مصرف کنندگان معطوف می دارد و در مقابل، آن را به صورت عبرت آموزی، با ایدئولوژی ها و اساطیر فرهنگی درباره قدرت و وعده تکنولوژیک می توان مقایسه کرد.

موضوع «قدرت رسانه ها»، وسوسهٔ نیرومندی برای تقلیل فن آوری های رسانه ای به ارزش کالایی آنها به همراه دارد؛ که به عبارتی، همان شناخت رسانه ها در قالب توانایی آنها در انتقال بهره مشترک است. در قرن بیستم، حجم گسترده ای از تحقیقات ارتباطاتی به بررسی «اثرگذاری» برنامه ریزی شده و ناخواسته رسانه هایی نظیر سینما، تبلیغات، روابط عمومی و تبلیغات سیاسی اختصاص می یافت. گفتنی است این تحقیقات بر اساس منافع سیاسی و تجاری سرمایه گذاری می شدند. این رویکردِ به شدت ابزاری نسبت به رسانه ها، فرهنگِ دریافت رسانه ای را به راحتی نادیده می گیرد؛ فرآیندی که شامل مشخصه دینی مصرف رسانه ای می شود. فرآیندهای تولید، توزیع و مصرف رسانه ای آنچه را

به عنوان اقتصاد فرهنگی رسانه شناخته می شود، شکل می دهند. دیوید چیدستر این موضوع را به عنوان پدیده ای دینی بررسی می کند تا بدانجا که [معتقد است] فرآیند دریافت رسانه ای، عمل مهم و فرهنگیِ ساخت و تقویت بازنمایی های جهان، جنسیت، نژاد، قبیله و دشمن را انجام می دهد. امروزه تمام رسانه ها در قالب کالا برای مردم جلوه می کنند و انسان ها را به مصرف کنندگانی تبدیل می کنند که در فعالیت های مبادله ای ــ چیزی فراتر از تهیه خوراک و پوشاک ــ درگیر هستند. فرهنگ رفتارهای رسانه ای را به طور مؤثری در قالب نظام مبادله می توان توصیف کرد که بر انواع مختلفی از ایمان، بی ایمانی و اعتقادسازی متکی است.

یکی دیگر از مجموعه کلیدواژگان حول محور تجسم و احساس (زیبایی شناسی، تصویر، گستره صدا) شکل می گیرد. این زنجیره به عنوان نتیجه مطالعهٔ میان رشته ای مردم شناسان، کارشناسان فیلم و تاریخ نگاران هنری، جهتی متمایز از تحقیقات اخیر در حوزه دین و رسانه را ارائه می دهد. جسم به عنوان یکی از اساسی ترین دستگاه های ثبت در تحلیل فرهنگی رسانه ها، همچنان باید در پی احقاق حق خود باشد. این بی توجهی، تاکنون بیشتر به دلیل فقدان منابع روش شناختی در مطالعه رسانه ها بوده است. در راستای این هدف، چهار محقق با تخصص هایی مناسب به واکاوی شیوه عملکرد حواس ــ به عنوان اجزای تشکیل دهنده شناخت و احساس ــ در رفتارهای رسانه ای می پردازند. در واقع، حواس با رسانه ها تعامل برقرار می سازند تا رابطه بلافصل و اثر خود را بر جای بگذارند.

بیرجیت مِیر و جوجادا وریپس واژه مدرن «زیبایی شناسی» را بازبینی می کنند؛ واژه ای که نخستین بار در سال ۱۷۳۵ میلادی برای نام گذاری مطالعه چگونگی عملکرد شعر به عنوان نوعی از شناخت حسی، ابداع شد. این دانشوران از محققان

عرصه دین و رسانه می خواهند تا از به چالش کشیدن هنر به عنوان بازنمایی بصری فراتر رفته و به خودِ جسم بپردازند. مفاهیم تحقیق و بررسی، چشم گیر هستند: تجربه، حس و احساسات، عواطف و حالت های جسمی به عنوان جنبه ای اساسی از فرآیند وساطت چگونه بررسی می شوند؟ جسم چگونه در فرآیند ساخت تجربه عمومی و شخصی و خلق معنا وارد می شود؟

دیوید مورگان با طرح ایده درک تصویر به عنوان فعالیت های فرهنگی و بیولوژیک که در چهره انسان ـ محل تلاقی تصویر با جسم ـ ریشه دارند و صرفاً بر حالت های نمادین بازنمایی ـ شمایل گرایی(1)ـ متکی نیستند، روایتی موازی با عمل دیدن را بسط می دهد. ترس از تصاویر، از ثبت مادی بازنمایی بصری برمی خیزد. تاریخ بلند این ترس عمیقاً در تاریخ اندیشه در حوزه بازنمایی ریشه دارد. دوروتا ای. اسکولز با قاب بندی فضایی صدا به عنوان گستره صدا، به بررسی یکی دیگر از رسانه های جسمی مسلط در عرصه ارتباطات می پردازد. این کار به وی اجازه می دهد تا به صورت مؤثری درباره قدرت صوت در ایجاد حوزه های عمومی بیندیشد و چگونگی تجسم و احساس دین ـ دینی که به حالتی قدرتمند از احساس بدل گشته است و مطالعه اجتماعات رسانه ای شده را محقق می سازد ـ به وسیله مؤمنان بررسی کند.

کلیدواژگان دین، رسانه، رویه و فرهنگ در تار و پود این کتاب جای گرفته اند و هریک در جهت بسط و تفسیر گرایش های این حوزه در ۱۵ تا ۲۰ سال گذشته، عمل کرده اند. همان گونه که سارا ام. پایک نشان می دهد، مطالعه دین، تمرکز خود را از نهادها، اعتقادات و بیوگرافی رهبران پرنفوذ به سمت داستان ها و فعالیت های

۱- Iconograph: شاخه ای از تاریخ هنر است که به مطالعه مشخصات، توصیفات و تفاسیر موجود از محتوای تصاویر می پردازد.

گروه ها و افرادی معطوف داشته است که عموماً از گروه های رقیب و گذشتگان، مطلبی را برمی گزینند تا روایات جدیدی شکل دهند. آنها آزادانه در فرآیند تجارت و کسب و کار درگیر می شوند تا برتری رقابتی خود را به دست آورند و از فن آوری های نوین و انواع سنتی فرهنگ مادی و بصری، بهره ای مشتاقانه می برند.

پتر هورسفیلد با ارزیابی فرهنگ پویای رسانه در مطالعات اخیر، الگوهای اثرگذار متعددی را برای مطالعه و تجربه رسانه مطرح می سازد. در این راستا، وی قادر است چگونگی اهمیت این اصطلاح را در درک دین عامه مردم به عنوان مجموعه ای از رفتارهای مادی ترسیم کند. بر این اساس، دین به عنوان فرآیند تجارت عقیده و عمل اجتماعی وساطت که در جریان آن، دین صرفاً در محیط های فیزیکی سنتی ـ محراب ها و مکان های مقدس ـ قرار ندارد، بلکه عملاً در مصنوعات رسانه ای فراگیر و مصرف آنها نیز نفوذ یافته است. این شرایط، تحلیل گران را وامی دارد تا اهمیت درک روّیه را به عنوان گرانیگاه دین بررسی کنند و این همان کاری است که پمیلا کیسن در مقاله روّیه انجام می دهد. با بازبینی تاریخچه اخیر واکنش نظری نسبت به موضوع روّیه در بین جامعه شناسان، مردم شناسان و تاریخ نگاران، کیسن، اهمیت این ایده را در مطالعه دین در مقام وساطت نشان می دهد.

تاکنون، عالمان عرصه دین و رسانه تنها با یک مفهوم صریح از فرهنگ در ذهن خود سر و کار داشتند. این شرایط، مستعد تولید روایاتی نظریه مند است؛ روایاتی که بر سلطه نهادها و افراد بدعت گذاری تأکید دارند که جایگاه دریافت های هوشمندانه تر از فرآیندهای فرهنگی عمل وساطت را می گیرند. گزارشی جدّی تر از فرهنگ در مطالعه دین و رسانه، پویایی های روایات سازنده، اجزای رفتارهای آیینی، وساطت اعتقاد دینی و نقش مصرف گرایی را در ایجاد ماهرانه اجتماعات و

هویت هـای اجتماعی برجسـته می سازد. ازاین‌رو، آنجلا زیتو بحث خود پیرامون فرهنگ را در قالب تاریخچه ای از چگونگی شکـل گیری مطـالعه دین و رسـانه بـا رویکردهـای متفاوت متفکران نسـبت به فرهنگ در چنـد دهه اخیر، به پیش می برد. وی معتقد است که فرهنگ، چیزی بیش از گنجینه ایسـتای معانی و مصـنوعات و سلسـله مراتب ماندگار مرجعیت است؛ چیزی که برخی گروه هـای خـاص آرزوی آن را دارنـد. فرهنگ، مجموعه ای از فعالیت های سازنـده، تعـدیل کننـده، در حال تکامل و گذار و به طور تاریخی، همواره ساخته شده است که به تجربه بشـری، نظم و ارزش می بخشد و دنیاهای ایشان را برای همیشـه می سـازد یـا از بین می برد. فرهنـگ از رفتارها و معرفت شناسـی های عمل تجسم و وساطت تشـکیل شـده است؛ مقولاتی که تجربه انسانی را از نعمت معانی برخوردار می سازند. ادیان، قالب های فراگیر نظمی هسـتند که در میان نهادها، بازارها، افراد و آیین های جمعی، مخاطبان و عموم های رسانه ای شده و متنوع و شـکل متغیر اجتماعات _ ایجاد شده به وسیله هر یک از این موارد _ وجود دارند.

۱اجتماع(۱)

جی. کوابنا آساموا جیادو(۲)

برگردان: علی ماهری

برخلاف نظریه های اولیه درباره «مرگ خدا»، با آغاز قرن بیست و یکم، امروزه دین در دوره شکوفایی به سر می برد. گسترش بنیادگرایی دینی، تعدد ادیان جدید و رسانه های دینی بدان معناست که دنیایی که در آن زندگی می کنیم، همچنان مسحور باقی خواهد ماند. با وجود همه کوشش های انجام شده در غرب برای شخصی جلوه دادن دین، امروزه دین به دلیل وجود وسایل ارتباط جمعی، قابلیت بینش فراوان و جایگاه ویژه ای در گفتمان عمومی به دست آورده است. عناصر و دغدغه های اصلی و ویژگی های توصیفی دین عبارتند از: ایمان، عقیده، عبادت، فداکاری، نذر، تشهد (شهادت دادن)، دعا، شفاعت، تأمل، تعالیم، تعالی، زیارت، اعمال، اجتماع، تمثال و تصویر و نمادهای مرتبط دیگر و سرانجام، پرستش مقدسات و آیین های دینی. «حقیقت متعالی» و «اجتماع» با هم دو محور می سازند

۱- Community.

۲- J. Kwabena Asamoah-Gyadu.

که مسایـل دیگر پیرامـون این دو محـور دور می زننـد. دین در طـول یـک محـور، وجود حوزه کشف نشـده فرا تجربی، منشأ حیات، قدرت، راحتی و معاش را در پیش فرض قرار می دهد و در طول محور دیگر حوزه زمینی، انسان هایی قرار دارند که با ضعف، محـدودیت، درمانـدگی، جست وجوی معـانی و در نهـایت، بـا مرگ پیونـد خورده انـد. محل تلاقی این دو محور در کشف و شـهود و پاسـخ هـای بشـری است، آن هم زمانی که انسان در این دنیای بی ثبات در جست وجوی رسـتگاری باشـد. آرزوی مشترک انسـان هـا برای فرار از بحران هـای گونـاگون سـبب نزدیکی شان به همـدیگر می شود و ازاین‌رو، گروه های مذهبی، نوع اصـیلی از نظام اجتماعی را به وجود می آورند. در واقع، حوزه های مذهبی و غیر مذهبی موجود در فرهنگ های سنتی از قبیـل فرهنـگ هـای افریقـایی و استرالیـایی، جـدایی ناپـذیر بـاقی می ماننـد و اساسـی ترین اصـل در آن فرهنـگ هـا، «مشارکت» است. اجتماع مذهبی در چنین جوامعی از زنده ها و نیاکانی متعالی تشـکیل شده است که ممکن است مرده باشند، ولی همچنان در زندگی دینی آن اجتماع، مشارکتی فعال دارند.

اجتماع، رسانه و تجربه دینی

اجتماع، رسانه و تجربه دینی

بنـابراین، دین بر اسـاس آنچه در این بخش درخـواهیم یـافت، نبایـد چیزی جـدا از رابطـهٔ میـان «واقعیت هـای فراتجربی»(۱) و «اجتماعـات» انسـانی تشـکیل دهنـده این واقعیت هـا، تعریف شود. اصـطلاح متـداول «اجتماع»، یادآور مفاهیمی مرتبط از قبیل «متعـارف»، «سـهم»، «تعهـد»، «هویت»، «علاقه»، «روابط متقابل» و «برخورد» است که همه آنها چیزی در خود دارنـد که مفاهیم «مشارکت»(۲) و «وابستگی»(۳) را تداعی

۱- Transcendent reality.

۲- Participation.

۳- Belonging.

می کند.

هواژهٔ «وابستگی» که از اجتماع موجودات زنده نشئت گرفته است، قادر به تعریف و بیان هویت هاست. اجتماع انسانی عبارت است از گروه یا انجمنی از افراد که در موضوع های مربوط به نفع دو طرف، نقاط مشترک دارنـد و دین بدان معناست که این هویت از تجربه های دینی مشترک الهام گرفته است.

بیرجیت مِیر، در کتابش با عنوان احساسات مـذهبی،(۱) توجه خوانندگان را به این نکته جلب می کند که تقسیم کردن تجربه های دینی، ابتدایی و ذهنی از یک طرف و زندگی دینی اجتماع از طرف دیگر به دو گروه جداگانه، مشکل آفرین است. وی اشاره دارد که تمایل بشر به جست وجوی خداونـد، «قسمتی از یک ساختار پیچیـده و متعاقباً ساختار فرهنگی مشترک است» (مِیر، ۲۰۰۶: ۸) و این همان تفکری است که هسته اصلی این بخش را در مورد موضوع «اجتماع» هدایت می کند. بدون وجود اجتماعی بنا شده مبتنی بر آنچه مِیر از آن به «نظام های حسی»(۲) یاد می کند ــ که عبارتند از تکنیک های فیزیکی، نظریه ها و آداب عملی که دین را تکمیل می کننـد ــ جست وجوی تمنّاگونه نوع بشر برای دست یافتن به تجربه های ماورای طبیعی، ناممکن و ناشـدنی است. (همان: ۹) رسانه هـای ارتبـاط جمعی در تـأمین «منابع نمادین» نقش مهمی ایفا می کننـد و با وجود چنین منـابعی می تـوانیم نظـام هـای اجتمـاع خـود را معنـا کنیم و در این بین، «دین و معنویت، اجزای مهم فرآینـد معناسـازی» هستند. (هوور، ۲۰۰۶: ۵۶)

در تفکر سـنتی ــ فلسـفی افریقـایی بـا گرایشـی که به دین هست، فرد وجـود دارد؛ زیرا دیگران نیز وجود دارنـد یـا به عبـارت دیگر، «من هسـتم؛ چون مـا هسـتیم و مـا هستیم؛ زیرا من هسـتم.» در واقع، مِیر بحثش را این طور ادامه می دهـد که گونه هـای شورانگیز «به اشتراک گذاشته» و «منتقل» می شوند و این امر بی شک، در یکی از

۱- Religious sensation.

۲- Sensory regimes.

مضامین اصلی دین هویداست که پرستش نامیده می شود. برای مثال، در مراسم عبادی مسیحیان پنتکاستی، جایی که چشم ها در انتظار حضور تجربی روح مقدس هستند، در رویارویی بشری ـ الهی «هیجان ها»، «دگرگونی ها» و «احساسات» زیادی شکل می گیرد. البته این عناصر به زمان و مکان محدود نمی شوند. امروزه در دنیای مدرن، برنامه های رادیو و تلویزیون، «مخاطبان عام» زیادی دارند که از آنها می خواهند در برنامه هایی که از این دو رسانه پخش می شود، مشارکت داشته باشند. بنابراین، تعجبی ندارد اگر شواهدی دال بر «احساس حضور خداوند» و شفای بیماران از طریق این رسانه ها نشان داده شود. برای مثال، در کشور غنا، بیننده ای از طریق دیدن برنامه تلویزیونی با همین مضمون شروع به صحبت کرد و در مورد دیگر، شخصی که دل درد داشت، بنا به درخواست روحانی دینی آن برنامه، رادیو را به شکمش چسباند و شفا گرفت. این دو مورد، سوژه هایی را به اسناد و شواهد مراسم روزهای یک شنبه در کلیسا افزود که گرایش اجتماع به سمت این رسانه ها را به عنوان بسط دهنده فعالیت ذهنی شان تأیید می کرد. دسترسی به رسانه ها به معنای تعریف پی درپی حدود اجتماع مذهبی است. در افریقا، شرکت باشکوه مردم در مراسم عبادی مسیحیان پنتکاستی، بر روش های بازنمایی مسلط تأثیر زیادی می گذارد. به عبارت دیگر، قالب ها، سبک ها و روش های متناسب با فضای عمومی اجتماع به تدریج، سیستم برگزارکننده مراسم عبادی در آن محیط را ایجاد می کند. صنعت فیلم یکی از روش هایی است که به وسیله آن می توان به این فرآیند رسید و با آن، نگرش های مربوط به روابط رمزگونه علت و معلولی را تداوم بخشید. امروزه در افریقا، صنعت سینما زیر سلطه داستان هایی قرار دارد که با پلشت و شیطانی نشان دادن ادیان سنتی، مسیحیت و سنت های عبادی مربوط به آن (مسیحیت) را افتخارآمیز و بر حق نمایش می دهد.

بیرجیت مِیر معتقـد است کـه «آیـین هـای گروهی، نمـونه هـای روشـنی از شـیوه هـای احساسـی هسـتند کـه مخاطبـان و شرکت‌کننـدگان در آنها دچار رفتار ویژه و احساسات خاص می شونـد.» (مِیر، ۲۰۰۶: ۹) آداب و رسوم مخصوص و مشـترک مسـلمانان در سراسر جهان هنگام برگزاری نماز در زمان های مقرر شبانه روز و همچنین مراسم مذهبی ویژه مسیحیان به عنوان نمونه هـایی از سلسـله سـنت های عبادی، شواهـدی هسـتند بر ادعای وی. در این مثال ها، فرد به عنوان عضوی از اجتماع دینی موظف است که در ساعت هایی مشـخص، زمانی را صرف تکالیف دینی خود کند و به عبادت بپردازد. در طول مدت مراسم، مردم وظایف دینی خود را به صورت فردی انجام می دهند، ولی در واقع، این اعمال را در «اجتماعی» واحد انجام می دهند که تنها فاصـله مکانی و زمانی، آنها را از هم جـدا کرده است، در حالی که روحی واحـد را شـکل می دهنـد و با مسـیح یکی می شونـد. علاوه بر این، دنیـای رسـانه هـا شـیوه برخورد با واقعیت های مقـدس را کاملاً دگرگون ساخته انـد. چه آنهایی که در اجتماعات دینی عضویت دارند و چه آنهایی که عضویت ندارند، همگی به مصـرف کنندگان دینی رسانه ای شده تبدیل شده اند که بر اساس آن، رسانه های جمعی، بازیگران اصـلی عرصه عمل و اعتقاد دینی هسـتند. برای مثال، دیوید مورگان با اشاره به «اشـکال مختلفی که در روابط اجتماعی و ضوابط فرهنگی وجود دارد و خواهان اقتـداری هسـتند تا به انسان در سامان دهی زندگی فردی و گروهی اش کمک کنند»، دین را در محدوده تجربه های ملموس تعریف می کند. علاوه بر این، دین، روشـی است برای کنـترل حوادث یـا تجربه ای است برای زنـدگی بهـتر، طولانـی تر، ارزشـمندتر و کم خطرتر (مورگـان، ۲۰۰۵: ۵۲) بنابراین، دین برای بسـیاری از فرهنگ ها از جمله فرهنگ های ابتـدایی غیرغربی، راهبردی احیاکننـده است که همه اجتماع را تحت تأثیر قرار می دهد.

ص:۵۳

با وجود این، بر اساس آنچه در دنیای مدرن غربی بیان می شود، دین می تواند عملی کاملاً عقل گرایانه باشد. کوشش کاملاً آگاهانه و گاه بی باکانه برای شخصی جلوه دادن دین و محدود کردن آن در فضای اجتماع سبب «رسانه ای شدن» امر مقدس شده است، چنان که در جهان امروز مشاهده می شود. ادیانِ اجتماع محور مانند اسلام و مسیحیت گاهی اوقات با نقد شدید روبه رو می شوند. یکی از سایت های اینترنتی به نشانی:

، «سرخ پوستان در تقابل با تعدّی مسیحیت»(۱) نامیده شده است. این دو دین به روش های مختلف واکنش نشان داده اند؛ از جمله ایجاد جوامع دینی مجازی که دسترسی به منابع دینی را از طریق رسانه های گروهی امکان پذیر ساخته است. برای مثال، هدف و عقیده مشترک و حمایت متقابل سبب می شود که بینندگان برنامه های تلویزیونی ـ تبلیغاتی مسیحیت با توسل به ایمان خود، با خطرها و تهدیدهای گوناگون رویارویی کنند. (الکساندر، ۱۹۹۴: ۸۵)

جهان، بعد از جریان یازدهم سپتامبر به وسیله رسانه ها سرگرم جریان روشمندی شد که بر اساس آن، اسلام، اهریمنی و شیطانی نشان داده می شود. به وسیله همین رسانه ها، جوامع مسلمان با هم متحد شدند تا حیات خود و بقای ارزش های مقدسشان را تضمین کنند. شاید امروزه در جوامع غربی، ابراز عقیده عمومی درباره دین مانند شرکت در مراسم کلیسا کاهش یافته باشد، ولی در اجتماعات مسیحی، دسترسی به منابع دینی مورد نیاز برای زندگی روزمره از طریق رادیو، تلویزیون و اینترنت امکان پذیر است. رسانه ها در تشکیل هویت دینی نقش مهمی دارند و از آنها برای «اعلام حقیقت، بسیج عمومی، حفظ ایمان و مبارزه طلبی علیه لامذهبان» استفاده می شود. گرایش اصیل و فطری انسان برای دست یابی به واقعیت های فراتجربی و

ص:۵۴

۱- Indian against Christian Aggression.

پیوند با آنها سبب بازسازی دین به روش های گوناگون مانند تشکیل جوامع جدید می شود و وسایل ارتباط جمعی هم برای اثرگذاری هر چه بیشتر، در راستای اهداف دینی به کار گرفته می شوند. امروزه بسیاری از کشیشان افریقایی کلیساهای مستقل، جملات کتاب مقدس را از طریق موبایل برای پیروانشان ارسال می کنند. «اشاعه دین از طریق رادیو و تلویزیون، فعالیتی دینی را شکل می دهد که مردمی با نمادها، ارزش ها و فرهنگ اخلاقی مورد احترام و مشترک، آن را آماده می سازند و تماشا می کنند». (هوور، ۱۹۸۸: ۲۱) فضیلت هایی که با مقاصد دین پیوند خورده اند، از قبیل ایجاد مفهوم هویت و تعلق و آسودگی، اصل و ذات هر اجتماعی را تشکیل می دهند.

جست وجوی مذهبی: فردی و گروهی

جست وجوی مذهبی: فردی و گروهی

به لطف رسانه های مدرن، امروزه دست یابی به مقدسات، جست وجو برای رستگاری و محقق شدن امور دینی یا برخورداری از پاداش اعمال معنوی و متعالی، همگانی شده است. در غرب، این جریان وام دار، چیز دیگری است که استوارت هوور از آن به عنوان «استقلال شخصی»(۱) یاد می کند که در آن، دین، بیش از پیش به عنوان «برنامه ای مستقل و اثرگذار» در نظر گرفته شده است. (هوور، ۲۰۰۳: ۱۲) بنابراین، دین در غرب «از شرایطی که در آن، نهادهای دینی و جریان های تاریخی نقش روشنگر دارند، دور شده و به سمت شرایطی حرکت کرده است که در آن، عمل و جست وجوی فردی نقش روشنگرانه بیشتری یافته است.» (همان) گسترش سه عامل مهم، این جریان را برجسته ساخته است: ذهنیت ادیان تحت فشار، پلورالیسم دینی و ماهیت تحمیلی و سلطه جویانه رسانه های مدرن. وسایل ارتباط جمعی در هر شکلی به «قابله ای» می ماند که بین دو جهان مادی و روحانی گسترش یافته است. بنابراین، برای مثال، دیباچه خردمندانه کتاب هوور با عنوان «دین رسانه های

۱- Personal autonomy.

جمعی»(۱) بـه ایـن نکتـه اشـاره دارد کـه چگـونه ترویــج دیـن از طریـق تلویزیـون «می توانـد بـا بهره گیری از تعلیـم، تربیـت، امیدواری، تشویق، سرگرمی و حتی با استفاده از مثال و خدمات رسانی، ایمان مخاطبانش را تقویت کند و به آن عمق ببخشد». (مارتین، در: هوور ۱۹۸۸: ۱۱)

مورگـان در کتاب نگاه مقـدس(۲) بـا معرفی «تصـاویر و زهـدهای بصـری» به عنـوان اجزای حیـاتی رفتارهـای دینی که سـبب کـاربردی شـدن عقایـد در تجربه فردی و جمعی می شود، به خوبی، مـا را بهره منـد می سـازد. در بیشتر وقت هـا، تجربه هـای فردی در چـارچوب تجربه هـای مشترک مـذهبی اجتمـاع معنـا می یابـد. بنـابراین، اجتمـاع، «جایگاه مهمی است برای فرهنگ بصری.» (مورگان، ۲۰۰۵: ۵۴) بحث اصـلی مورگـان این است که تصـاویر مـذهبی از یک طرف، به عنوان اجزای مکمّل یک تجربه بصـری، بهتر درک می شوند و از طرف دیگر، در قالب «واسـطه ای محسوس که در روابط گروهی خاص از انسان ها و نیروهای سامان بخش جهان پیرامونشان وجود دارند»، بهتر تفسـیر می شوند. تفسـیر وی از اینکه تصاویر و اشـیا با بهره مندی از سامان دهی عبادت گاه ها، ترسـیم مکان هایی خاص به عنوان مکان مقـدس (ماننـد: زیارت گاه ها، معابـد، محله ها) و برپایی جشن های مـذهبی عمومی، می تواننـد به عنوان تجربه دینی قدرتمنـدی عمل کننـد، ممکن است به وسـیله عملکردهای آینـده نشان داده شود. (همان: ۵۵) در بازسازی کمپ وسیلین(۳) در کشور زادگاهم؛ غنا که پیش از این، روش های سـنتی در آنجا به چشم می خورد، بارهـا و بارهـا شاهـد دگرگونی هـای جدیـدی بوده ام. مثلاً با نصب یک صـلیب، فضای غیرمـذهبی آن به فضایی مذهبی تبدیل شده است. جلسات این کمپ در بین متدیست های غنایی در پارک های عمومی برگزار می شود و برای خارج شدن از آن

۱- Mass Media Religion.

۲- The Sacred Gaze.

۳- Wesleyan Camp.

فضای قدیمی غیرمذهبی، صلیب چوبی بزرگی را در وسط پارک نصب می کنند تا بیانگر فضای مقدس موقتی آن باشد.

این صلیب معمولاً تا پایان مراسم به عنوان مرکز توجه اجتماع و آیین ها، در آن محل باقی می ماند. این جماعت متعبد، حالت اکتسابی و جدید این گونه پارک ها را که معمولاً هم بدون آب و علف هستند، باور دارند و بیشتر وقت ها، پس از پایان این گردهم آیی، سنگ ریزه هایی را که برای نگه داشتن صلیب از آنها استفاده شده است، برای شفا گرفتن جمع می کنند. به نظر مورگان، این تصویر به سبب علایمی که دارد، حضور مجسمش، تهاجم به یک فضای غیرمذهبی دیگر یا جدایی کامل از جریان های روزمره، اعلام می دارد که اتفاقی مهم رخ داده یا در پیش است و فرد متدین باید توجه ویژه بدان نشان دهد. (همان: ۵۶)

بنا بر گفته های مورگان، مراسم گرامی داشتِ کتاب مقدس در آیین سیک و حضور شمایل یا تصویر در مراسم مختلف عبادی مانند نصب صلیب در جلسات سنتی ـ مذهبی متدیست های افریقایی و زیارت گاه های محلی و بین المللی مانند مکه، همگی مؤید نظر و عقیده اوست. در زمینه ورود تصاویر به اجتماعات دینی، مورگان به این نکته اشاره می کند که این تصاویر چگونه به وسایل ارتباط با «نیروهای بالقوه کنترل ناپذیر، مرموز و نامرئی تبدیل شده اند؛ نیروهایی که تصور می شود زندگی را اداره می کنند». (همان: ۵۹)

پلورالیسم دینی، رسانه و اجتماع

پلورالیسم دینی، رسانه و اجتماع

تمامی اطلاعات تجربی به این واقعیت اشاره دارند که وسایل ارتباط جمعی مدرن به ویژه رسانه های الکترونیک، از اواسط قرن بیستم برای احیای دوباره آگاهی

ص:۵۷

مذهبی در کانون توجه قرار گرفته اند. پروتستان های دین مسیحیت در استفاده خلاقانه از رسانه های گروهی مشهورند و بر این باورند که این نوع تکنولوژی، موهبتی خدایی است برای انجام مأموریت ها و تبلیغ مسیحیت. برای مثال، اجتماعات دینی مسیحی غیرغربی به عنوان نتیجه مستقیم ارتباط با برنامه های تلویزیونی تبلیغ مسیحیت در امریکای شمالی ظهور یافتند. بی شک، نظام اعتقادی اثرگذار «کاشتن و برداشتن» و اصول «سلامتی و ثروت» در این کشورها مرهون تلاش های افرادی همچون اورال رابرتز(۱) و کوپ لندز(۲) هستند. در دسترس بودن شبکه تلویزیونی مذهبی نه تنها حس وابستگی به سازمان های بین المللی را پدید می آورد، بلکه پخش برنامه های ضبط شده صوتی ــ تصویری درباره روحانیان و کشیشان بین المللی موجب یکسانی و هماهنگی پیام های مذهبی و نیز گسترش و شکوفایی شبکه های مهم می شود.

اجتماعات مذهبی جدید که در کشورهای غیرغربی به عنوان نتیجه مستقیم رسانه های دینی به وجود آمده اند، هرگز به مسیحیت محدود نمی شوند. اجتماعات مذهبی جدید هندوها، بودایی ها و مکتب های التقاطی هم جزو این گونه اجتماعات به حساب می آیند. این مکتب ها عبارتند از: اکنکار،(۳) مکتب نوهندو طبقه متوسط با پیشوایی از امریکای شمالی یا «ارباب زنده» به نام هارولد کلمپ،(۴) تبار بودایی نیشیرن شوشو سوکا گاکای(۵) و جنبش هندو که متشکل از جامعه ای بین المللی است برای آگاهی کریشنا، خدای محبوب هندوها. همه این مکتب ها در سنت های آسیایی ریشه دارند، ولی بیشتر آنها به دست مریدان امریکایی به کشورهای جهان سوم راه یافته اند

۱- Oral Roberts.

۲- Copelands.

۳- Eckankar.

۴- Harold Klemp.

۵- Nichiren Shoshu Soka Gakkai.

. بنـابراین، اجتماعـات مـذهبی جدیـد، خاسـتگاه خود را در کشورهای غیرغربی، بیشتر مـدیون اثرگـذاری رسانه های گروهی غربی هسـتند. در بسیاری موارد، جست وجوگر دینی بعد از آزمایش روش های مختلف دین دار بودن، با گوش دادن به نوار، دیـدن فیلم های مسـتند، خوانـدن کتاب ها و مجله هایی که یکی از مریـدان آن دین جدیـد در امریکای شـمالی نوشـته است، تلاـش می کنـد اطلاعـات بیشتری به دست آورد. به این ترتیب، تماس های رسانه محور، شاخه هایی از این گونه مکتب ها را در کشورهای جهان سوم پدید آورده است.

رسانه های جدید و اجتماع

رسانه های جدید و اجتماع

از آنجا که عنصـر «یگانگی» در ارتباطات، مستتر است، می توان مدعی شد که هدف ارتباطات تا اندازه ای، رسیدن به اجتماع است. (لهیکینن، ۲۰۰۳: ۲۵۴) در مقـاله ای بـا عنوان «واژه پویا»(۱) که کشـیش کلیسـای انجیلی مرکزی و بین المللی غنا یعنی منسا اوتابیل(۲) تهیـه کرده است، مـارلین دوایت،(۳) تـوجه خواننـدگان را بـدین نکته معطـوف سـاخته است که چگونه انواع جدیـد الهیـات رسـانه ای که از مـذاهب مختلف فرهمنـد برگرفته شـده انـد، موجب شـده است اجتماعات مجازی در مراسم و آداب و رسوم مـذهبی شـرکت کننـد. (دِوایت، ۲۰۰۳) در چنـد موردی که بـا آنهـا برخورد داشـتم، دیـدم همه پیشـرفت ها و شفاهای رخ داده در بین عبادت کنندگان از رادیو یا تلویزیون پخش شده است. رسانه های جدیدی که امروزه وجود دارند از جمله: پوسترها، بنرهای نصب شده در خیابان و آگهی های تبلیغاتی روی ماشین ها، نه تنها برنامه های کلیسا را تبلیغ می کنند، بلکه از همه مهم تر و در

۱- Living Word.

۲- Mensa Otabil.

۳- Marleen de Witte.

راستای اهداف ما، مزیت های پیوستن به یک اجتماع خاص کلیسایی را به مردم نشان می دهند. (آساموا جیادو، a۲۰۰۵) برچسب های تبلیغاتی روی ماشین که کلیساها نصب می کنند، تعلق خاطر صاحبان آنها را به اجتماعات دینی مشخص، بی درنگ، آشکار می سازد. بی شک، انواع جدید دین گرایی رسانه ای به ایجاد و توسعه انواع اجتماعات کمک می کند و سبب تقویت اعتماد به نفس افراد می شود و با توجه به نابسامانی موجود در زندگی شهری معاصر به مردم امید می دهد.

کلیساهای مهم به جای به چالش کشیدن سنت های جدید، به این جریان ها پیوسته اند و تعصب دینی رسانه ای شده و مشابهی را ارائه می دهند. در کلیساهای مهم افریقا، این جریان با نوشته هایی که در آگهی های تبلیغاتی روی ماشین ها وجود دارد، از قبیل: «من عضو کلیسای پروتستان هستم و کلیسایم را دوست دارم» یا «من از اینکه عضو کلیسای پرسبیتری(۱) هستم، به خودم افتخار می کنم»، در سطح دیگری قرار گرفته است. اشخاصی که با خون ریزی های فرقه های مذهبی در طول تاریخ آشنا هستند، هنگام شکل گیری کلیساهای جدید پنتکاستی، از برچسب های کلیسا به عنوان سازوکار دفاعی در برابر محبوبیت تازه واردها حمایت خواهند کرد. برای مثال، تصاویر باشکوه در دین مسیحیت که روی بیلبوردهای مذهبی نقش بسته اند، طوری انتخاب شده اند که بتوانند هویت و حالت های اعتقادی خاصی را منعکس کنند. این تصاویر معمولاً شامل نقاشی های بزرگی از کشیش و همسرش با لباس های بسیار فاخر هستند و گاهی هم شامل عکس هایی می شوند از مؤمنانی که مشغول عبادتند تا تعداد زیاد آنها در مراسم کلیسا و خوش حالی ایشان از در کنار هم بودن، نشان داده شود. تعداد افراد شرکت کننده در مراسم ویژه و باشکوه

۱- Presbyterian: اعضای فرقه پرسبیتری ها که در قرن اول میلادی برای نخستین بار سنگ بنای این فرقه را گذاشتند، یهودیانی بودند که به آمدن عیسی مسیح و تعالیم و گفته های او باور داشتند. اعتقادات این فرقه بر مبنای الهیات کالوینیستی در بطن پروتستانتیسم شکل گرفته است و به قدرت مطلق پروردگار، حاکمیت کتب مقدس و بهره مندی از رحمت الهی با ایمان به مسیح معتقدند.

مسیحیان، نشانه هایی از التفات و عنایت خداوند و شاخصه هایی از عملی بودن پیام های خوش بختی است که آنها نویدش را می دهند. بر اساس تعریف های ذهنی متفاوت از سعادت انسانی، جوامع مذهبی برای نشان دادن قدرت تدهین کنندگی رهبرانشان باید در ابعادی گسترده ظاهر شوند. اعضای آن نیز از گستردگی این جوامع به عنوان آیتی از رحمت خداوند یاد می کنند و خداوند را هم به همین صورت تبلیغ می کنند. این نوع ادراک و تفسیر از اجتماع، برخلاف این تفکر رایج است که معتقد است اجتماعات باید در ابعادی باشد که بتوان آن را کنترل کرد تا مردم حس تعلق خود را به آن اجتماع از دست ندهند. در بافت های مذهبی جدید مسیحیت، وابستگی به یک «خانواده» بزرگ، بسیار مهم است و شهرت شخصی معمولاً در مرتبه دوم قرار می گیرد.

تا آنجا که به ارتباطات و اطلاعات مربوط می شود، گذار از رادیو به تلویزیون در نیمه قرن بیستم، چیزی کمتر از تحول الکترونیکی نبود. ابداع رادیو ترانزیستوری در عمل، گوش دادن به وسایل ارتباط جمعی را از فعالیتی عمومی به عملی شخصی تبدیل کرد. با وجود این، میچل توضیح می دهد که ظرفیت رادیو برای دربرگیری عمیق افراد و انعطاف پذیری فزاینده ناشی از قابلیت حمل و دسترسی آسان به آن سبب پای بندی مستمر به گوش دادن به رادیو شده است. (میچل، ۱۹۹۹: ۶۲) امروزه رادیو همه جا با مردم است؛ داخل اتومبیل، در تلفن همراه و کامپیوتر. رهبران جوامع مذهبی به وسیله رادیوی دینی با جوامع خود در ارتباطند و این امر، تضمین کننده این حقیقت است که جریان های دینی که خواهان استمرار ایمان در بستر جامعه هستند، به عبادت گاه های رایج محدود نمی شوند. به کارگیری وسایل ارتباط جمعی و در دسترس بودن منابع دینی در خارج از محدوده کلیسا، مسجد یا دیر، «تغذیه» اجتماعات دینی را نه تنها از طریق رادیو، بلکه از طریق سخنرانی های ویدیویی، نوارهای کاست، سی دی و دی وی دی امکان پذیر ساخته است. حتی پیروان گروه های مذهبی با پخش آنها، به نوعی، کارآیی اجتماعات و اعتقادات

مذهبی خود را نشان می دهند.

چه بسا در اجتماعات مذهبی، برنامه های مذهبی، سیاسی یا هر دو در دستور کار قرار دارند و از وسایل ارتباط جمعی برای پی گیری چنین اهدافی استفاده می شود. در این شرایط، پرادیپ توماس(۱) نشان می دهد که چگونه به کارگیری دقیق و منظم رسانه ها به وسیله طالبان و نیز نیروهای استقلال طلب هندو در هند از قبیل شورای جهانی هندوها و انجمن مردم هند که همگی با بهره گیری از تکنولوژی های بازاریابی، پشتیبانی می شوند، در معرفی این گروه ها در عرصه عمومی نقش مهمی ایفا می کند. علاوه بر این، وی با ارائه گزارشی از هند ادامه می دهد که بنیادگرایان مذهب هندو به صورت شایسته ای از ویدیو و اخیراً هم از ماهواره های تلویزیونی استفاده می کنند. توماس اضافه می کند که جایگاه فعلی رهبرانی همچون سادوی ریتامبارا مرهون سخنرانی های ضبط شده آنها در کاست است. (توماس، ۲۰۰۵: ۷) مسیحیانی که به جریان های مذهبی و جنبش های احیای دین وابسته هستند، در استفاده دینی از گونه های جدید رسانه، پیش گام هستند، ولی نمونه های مطرح شده در اینجا نشان می دهند که این حوزه تا چه اندازه رقابتی شده است؛ نه تنها در تلاش برای به دست آوردن روح انسان ها، بلکه برای کمک به انسان ها برای وابستگی به اجتماعات دینیِ ملی و فراملی. رسانه هایی همچون رادیو، تلویزیون، نوارهای کاست صوتی ـ تصویری، سی دی ها و دی وی دی ها، همه و همه در معنای واقعی کلمه برای ایجاد تحول و دگرگونی در اجتماعات دینی به کار گرفته شده اند. در بعضی موارد، این تحول بسیار دقیق بوده است، چنان که اجتماعات برای تقویت اعتقادات و بازگرداندن مرزهای از دست رفته، از تاکتیک های نظامی استفاده می کردند.

دین، مهاجرت و اجتماع افریقایی

ص:۶۲

۱- Pradip Thomas.

در مقایسه با انواع فریضه های عبادی شخصی که مردم امریکای شمالی با آن آشنا هستند، روزالیند هَکت(۱) به این نکته اشاره دارد که دین در افریقا، بیشتر به صورت گروهی است و جنبه انفرادی آن کم رنگ تر است. (هکت، ۲۰۰۰: ۱۰۳) علاوه بر این، جوامع بدوی، دین را نظامی از قدرت در نظر می گیرند و زندگی مذهبی را جریانی می دانند که با منابع و مراکز قدرت در جهان ارتباط مستقیم دارد، ولی در مقابل، چنین به نظر می رسد که الهیات مسیحی در غرب، کتاب مقدس مسیحیت را نظامی از عقاید در نظر می گیرند. (بِدیاکو،(۲) ۱۹۸۵: ۱۰۶) این تفاوت ها قابل ملاحظه اند؛ چون دربرگیرنده دلایل ضمنی برای روشی هستند که به واسطه آن، دین و اجتماع در دو بافت جداگانه با هم پیوند خورده اند. فرهنگ های سنتی شرقی با آن نظام های مذهبی عجین ترند که مرکز توجه شان، بیشتر، آداب و سنت‌های شفاعت باشد. بنابراین، مکتب هایی که بیشتر به اندیشه ها و عملکردهای انفرادی اهمیت می دهند، هرگز نمی توانند پیروانی برای خود جمع کنند. یکی از روش های شناخت نقاط مشترک بین دین و اجتماع در زندگی افریقایی و توجه به قدرت، بررسی این مسئله از منظر مهاجرانی است که از شهر و دیار خود مهاجرت کرده اند و در سرزمین های یهودی نشین غربی زندگی می کنند. زندگی این افراد، سرشار از تردید است، ولی به دلیل دسترسی به خطابه ها در سایت های اینترنتی و دریافت خدمات کلیسایی ضبط شده از سوی کشیشان بومی که رسیدن به «بهشت موعود» در امریکای شمالی و اروپا به واسطه دعاهای ایشان امکان پذیر است، هنوز امید در زندگی شان جریان دارد.

جری ترهار(۳) در تازه ترین اثرش این نکته را گوشزد می کند که دین، اساس

۱- Rosalind Hackett.

۲- Bediako.

۳- Gerrie ter Harr.

موجودیت اجتماعات افریقایی است. این وضعیت، تعریف های پیشین از اجتماعات مهاجران افریقایی را که بر اساس هویت نژادی بنا نهاده شده بود، به چالش می کشد. این نکته مهم که «شهروندان سرزمین جدید، پیوند میان گروه مهاجرانی را که خودشان را وقف ایمان مذهبی مشترک می کنند، پیوندی اصالتاً نژادی تعریف می کنند»، حاصل توصیف اجتماعات مهاجر افریقایی بر اساس هویت های نژادی شان است. (ترهار: ۱۹۹۸) این نگرش که ترهار آن را به چالش کشیده است، سوء برداشتی درباره نقش انتقادی و غیرقابل بحثی ایجاد می کند که شرقی ها به طور کل و افریقایی ها به طور خاص، به دین در جریان شکل دهی به اجتماع اختصاص می دهند. امروزه در محیط بی ثبات مهاجران در دنیای غرب، دین برای بسیاری از مهاجران افریقایی، «روشی برجسته برای کنار آمدن با مشکلات است». (همان) روش های زیادی وجود دارد تا کلیساهای مهاجران بتوانند در سرزمین های یهودی نشین، نوعی حس اجتماعی برخاسته از رفتار اعتقادی شان را بیان کند. یکی از این روش ها، شهادت دادن است که شامل به اشتراک گذاری داستان های شخصی درباره عنایت های الهی در گیر و دار تردیدهای موجود در زندگی اروپایی است. اظهارات جری ترهار درباره رابطه دین و اجتماع در میان مهاجران افریقایی کشور هلند بیانگر چنین اجتماعاتی در جای دیگر است، آن گاه که می نویسد:

هنگام شهادت دادن در کلیسا، فرد فرد شاهدان را دوستان و مؤمنانی احاطه می کنند که هنگام محاکمه به وی نزدیک ترند. آنها نماد عینی حمایت اخلاقی اند؛ حمایتی که وجودش در این گونه شرایط، ضروری به نظر می رسد. برای مثال، شخص ممکن است متقاضی مجوز اقامت باشد و بدون هیچ پیشرفتی در کارش برای ماه های متوالی به پلیس مهاجرت مراجعه کند. اگر روزی مسئولان ذی ربط، ناباورانه به تقاضایش پاسخ مثبت دهند و متقاضی، اسناد ارزشمندی را فراهم کند؛ چنین چرخش سرنوشتی به امدادهای الهی نسبت داده می شود. داستان های زیادی وجود دارد که در آن، امدادهای الهی در اموری که به ظاهر، حل ناشدنی بوده اند، منشأ الهام برای افرادی می شوند

ص:۶۴

که هنوز برای برخی مشکلات و مباحث حل ناشده خود در دولت، منتظر راه حل هستند. (همان: ۴۵)

بنابراین، کلیسای مهاجران هم اکنون به بستری تبدیل شده است که افریقاییان و مردم امریکای لاتین در آن با مقامات امور مهاجران مبارزه می کنند. در یکی از مراسم های دعای عید پاک سال ۲۰۰۶ در شیکاگو، مقامات امور مهاجران ایالات متحده کاملاً به خون مسیح آغشته شدند تا بدین وسیله از «تماس» با هر روح مرتبط با اجتماع مسیحی ـ افریقایی در امان باشند؛ اجتماعی که موقعیتی نامتعارف داشت. این روش های اظهار ایمان در بطن اجتماع موجب احیای دین در زندگی و هویت افریقایی می شود. بدون شک، ارائه شواهد، در حمایت و دل گرمی متقابل میان مهاجران نقش مهمی ایفا می کند. مؤمنان به کمک این شواهد می‌توانند در گردهم آیی ها، دغدغه های خود را به اشتراک گذارند و در نتیجه، در مراسم عبادی گروهی، حمایت مادی و معنوی متقابل دریافت کنند.

روحانیان رسانه ای، نهاد حقیقی (روحانیان) و اجتماع

روحانیان رسانه ای، نهاد حقیقی (روحانیان) و اجتماع

تایستو لهیکوینن(۱) برای متمایز کردن «خدمات دینی رسانه ای» از نهادها و خدمات دینی واقعی یا کلیسامحور، که این مورد آخری، مورد توجه نویسنده قرار گرفته است، به تلاش هایی متوسل می شود که در زمینه مطالعه ارتباطات رسانه ای دینی انجام شده است. (لهیکوینن، ۲۰۰۳: ۲۵۰ – ۲۵۳) وی در ادامه اشاره می کند که بین خدمات دینی رسانه ای شده و خدمات دینی کلیسای واقعی [(غیرمجازی)] تنش وجود دارد و با طرح پرسش هایی از این دست، این تنش را برجسته می سازد: «آیا خدمات دینی رسانه ای می توانند برای مردمی که تاکنون به کلیسا می رفتند، خدمات

۱- Taisto Lehikoinen.

مؤثری باشند؟» یا «آیا تنش میان خدمات دینی رسانه ای و خدمات کلیسا به گونه ای پیش می رود که مرجعیت مقامات کلیسا را تضعیف و متزلزل کند؟» لیهکوینن با ارائه دیدگاهی متقن و مستدل از غرب به این نتیجه می رسد که «مصرف کنندگان فعال رسانه های دینی همان اعضای فعال اجتماع دینی محلی هستند.» (همان: ۲۵۱) وی از پتر هورسفیلد یاد می کند؛ کسی که عقیده واقعی خود را چنین ابراز می دارد: «کلیسای مجازی نمی تواند اجتماع ناب مسیحی را به وجود آورد». (هورسفیلد، ۱۹۸۴: ۵۲ _ ۹۳)

در کشورهای در حال توسعه، خدمات مذهبی متعددی وجود دارد که عمدتاً رسانه محورند. بیشتر خدمات مذهبی رسانه محور، نمونه هایی از کلیساها یا خدمات دینی واقعی هستند. بنابراین، اعضا تشویق می شوند تا با خانواده هایشان در مراسم آیینی تماشا کردن «شرکت کنند»، چنان که گویی این مراسم در راستای همان زندگی کلیسایی قرار دارد. همچنین تأثیر رسانه های مذهبی در جوامع شرقی بسیار نیرومند و گسترده است.

پرسش های مطرح شده از سوی لهیکوینن همچنان به قوت خود باقی است؛ چون قدرت رسانه های مذهبی نه تنها بر گرایش های دینی اثر می گذارد، بلکه سبب پیدایش اجتماعات مذهبی نیز می شود. برای اعضای اجتماعات رسانه ای شده غیرمنتظره نیست اگر منابع مالی از قبیل «نذرها و وجوه شرعی» مثل همیشه به کلیساها داده نشود، بلکه در عوض، به نهادهایی همچون رادیو، تلویزیون و مبلّغان مذهبی _ که در رسانه ها، نیازمند جلوه داده شده اند _ منتقل شود. به قول لهیکوینن، «خدمات مذهبی رسانه ای، شکل جدید و موفقی از دین رسانه ای شده است که پیوستگی و اثرگذاری آن تضمین می شود؛ زیرا با استفاده از رسانه ها می توان نیازهای دینی واقعی را برآورده ساخت». (لهیکوینن، ۲۰۰۳: ۲۵۲)

ص:۶۶

در کـل، دادن وجـوه شـرعی و نـذرها و هـدایا در مسـیحیت پنتکـاستی، عملی خداپسـندانه و بزرگ است. ارزش سـنت دینی بذرافشانی که اورال رابرتز(۱) توجه فراوانی به آن نشـان داده، در سراسـر جهان تأثیر زیادی بر تعالیم این نوع بـذل و بخشـش مـذهبی گـذارده است. در دنیـای غرب که خـدمات مـذهبی آن می توانـد کاملاً ـ رسانه محور باشـد، قـدرت اجتماع دینی که خـدمت دینی خـاص به آن اختصـاص می یابـد، با عمل مقـدس نـذر دادن قابل ارزیابی است. پیروان روحانیان رسانه ای شاید نتوانند به سرعت در فعالیت های نهادی مفروض مشارکت جویند، ولی می توانند با دادن وجوه شرعی خود به طور غیرمستقیم و از راه دور، سـهمی در ایـن فعـالیت هـا داشـته باشـند. چنین هـدایایی، سه هـدف اصـلی را در عملکردهـای مـذهبی این نـوع نهادهای رسانه محور دنبال می کنند: اول اینکه این هدایا برای اهدا کننده اش، «نقاط پیوند و اتصال» یا مسیرهای خیر و برکت را به همراه می آورد. در حقیقت، نجـات و رسـتگاری انسان در زنـدگی به سـرمایه گـذاری های مادی او وابسـته است که در قلمرو تجـاری مـدرن رادیـو و تلویزیـون مـذهبی صـورت می پـذیرد. در عوض، اهداکننـدگان به اجتمـاع مجـازی مـذهبی می پیوندنـد که کشـیشان و مبلّغان دینی به وجود آورده انـد. آنها کتاب های مـذهبی، نوارهای کاست و ویـدیویی ضـبط شـده از مراسم دینی آن کلیساهـا را دریـافت می کننـد. دوم اینکه اجتمـاع اهداکننـدگان به دوام، گسـترش و اثرگـذاری این نهادهـای رسانه محور که با آن در ارتباط هسـتند، کمک می کنند. در آخر، دادن وجوه شـرعی، به آن نهاد، مشـروعیت می بخشد و بر اساس آن، روحانی مـذهبی تشـخیص می دهد که نهادش تا چه اندازه مورد توجه و رضایت دیگران است. همچنین سـبب می شود اهداکننده در سازوکارهای بالقوه ای شرکت کند که در موفقیت و دوام خدمات مذهبی رسانه محور اثرگذار است.

رسانه های جمعی

ص:۶۷

۱- Oral Roberts.

سـال هـاست که رسـانه های جمعی در جهان غرب وجود دارنـد. در اینجا روزنامه ها و ایسـتگاه های رادیویی عمومی، وسایل مهمی برای انتقال اطلاعات به مردم هسـتند و پایگاه های پیونددهنـده ای را به وجود می آورند تا جوامع بتوانند به کمک آنها به سـرعت با هم ارتباط برقرار کننـد. بسان دیگر انواع رسانه ها، مردم با اسـتفاده از رادیو و روزنامه های محلی نه تنها احساس بزرگی می کننـد، بلکه به نوعی از شـناخت می رسـند که بر اسـاس آن، حس تعلق خاطر و مسـئولیت پـذیری شان تقویت می شود. به اعتقاد رابرت وایتز،(۱) هدف اصلی رسانه ها، ایجاد تبادل نظر در اجتماع است. وی بیان می کند که مسئولیت سنگینی بر دوش رسانه ها گذاشـته شده است؛ چون باید هم «صدای افراد به حاشـیه رانده شده» باشند و هم با تلاشی چشم گیر موجب پیشرفت قابلیت های ارتباطی قشر کم سواد جامعه شوند.

در افریقـا، رسـانه های جمعی از اوایل دوران اسـتعمار گسترش پیـدا کرد و به تدریـج، جای گزین ون هایی شدنـد که وزارت اطلاعـات به صورت دوره ای به روسـتاها می فرسـتاد تـا دربـاره اوضـاع حکومت خبررسـانی کننـد. با اینکه فاصـله زیادی بین حکومت و مردم عـادی وجود داشت، ولی این ون هـا بـا ارائه رو در رو و ملموس اطلاعات و فیلم های مستند، فاصـله موجود میان ملت و حکومت را پر می کردنـد. مردم در بسـیاری از روسـتاهای افریقا بنا بر عادت برای گذران غروب آخر هر هفته در پارک روسـتا جمع می شدند تا به تماشای فیلم های مسـتندی بپردازند که درباره جذابیت ها و پیشـرفت های در حال وقوع در شهرهـای مرکزی مجـاور بود. رسـانه هـای جمعی دسـتور کـار آموزشـی مهمی را نیز دنبال می کردنـد. چون موضوع آموزش بخش مهم رسانه ها را شکل می دهد، در کشورهای افریقایی تلاش بر این است که

۱- Robert white.

کلیساها، رسانه ها را اداره کنند یا دارای جهت گیری مذهبی بسیار قوی باشند. بنابراین، رسانه های جمعی که در افریقا بیشتر به صورت رادیو و روزنامه‌های محلی به زبان های بومی هستند، در امتداد برنامه های آموزشی غیررسمی کلیسامحور و دیگر خدمات دینی عمل می کنند. امروزه رسانه های جمعی پیشرفت چشم گیری کرده اند و با افزایش میزان سواد در بین مردم، بسیاری از آنها برای بیان عقاید خود از زبان های بومی و غیربومی استفاده می کنند. استفاده از زبان محلی در این رسانه ها سبب تقویت حس خویشاوندی و مالکیتی می شود که بین رسانه های گروهی و عموم مردم وجود دارد. کلیسای کاتولیک رم، مسئول اصلی خدمات رسانی دینی از طریق رسانه های جمعی است و این امر توضیح می دهد که چرا با وجود تنش هایی که از طرف دیگر فرقه های جذاب مسیحیت و اسلام وجود دارد، کلیسای کاتولیک همچنان در میان مردم افریقا حضور قدرتمندی را تجربه می کند.

نتیجه

نتیجه

تا اینجا اشاره کرده ایم که دین از دو بخش اصلی تشکیل شده است: یکی، عالم ماوراءالطبیعه و دیگری، اجتماع عبادت کنندگان. بقا و هویت هر دینی به اجتماع مؤمنان به آن دین و چگونگی اظهار ایمانشان در آیین های عبادی وابسته است و رسانه ها هم در شکل گیری هویت نقش مهمی ایفا می کنند. علاوه بر این، ادیان و نهضت های دینی جدید نه تنها برای آشکار کردن ایمان، بلکه برای گسترش دادن اجتماع ـ به عنوان گونه ای از عمل و وساطت ـ از رسانه ها استفاده می کنند. «وظیفه مذهبی» در نهضت های دینی جدید بسیار خطیر است؛ زیرا ارائه فهرست های خدماتی تازه ای که بتواند از اجتماعات موجود استخراج شود، ضروری به نظر می رسد و همواره رسانه ها در یافتن آن برنامه ها نقش بسیار مؤثری دارند. هدف

اصلی ارتباطات مذهبی، برانگیختن مخاطبان برای پیوستن به یک اجتماع حقیقی است و این عمل، نیاز به رسانه گروهی مذهبی مفید و استفاده مؤثر از آن را تضمین می کند تا بدین وسیله بتواند مخاطبان شنونده جدیدی را جذب و آنها را به افرادی فعال در فعالیت ها و خدمات کلیسایی تبدیل کند. پس در نظام مذهبی رسانه محور، کشمکش اصلی بر سر توسعه تکنیک و محتوایی است که با آن بتوان به صورت مؤثر، مخاطبان را برانگیخت تا در فعالیت های اجتماع حقیقی شرکت کنند.

یک جریان پروتستان انجیلی که انواع باشکوه مسیحیت پنتکاستی را همراه با جهت گیری نسبت به دین تجربی دربرمی گیرد، نظارت بر خدمات دینی رسانه ای در جهان مسیحیت را بر عهده گرفته است. جذابیت های این نوع دین، با حضور دو جریان بسیار رایج دین گریزی غربی و تقدس مآبی شرقی کاملاً مشهود است. مردم در دنیای غرب، فراتر از مادی گرایی، به دنبال روش های متفاوت برای رسیدن به معنا هستند و در شرق، بیشتر در جست وجوی دینی هستند که بتواند با معنویتی سنتی ارتباط برقرار کند که تمامی توجه آن به تجربه و رستگاری انسان است. چه در جهان غرب و چه در جهان شرق، رسانه ها به خط مقدّم و موقعیتی تبدیل شده اند که مردم هویت و معنا را در آنجا جست وجو می کنند. بنابراین، چه درباره جامعه غرب صحبت کنیم و چه درباره جامعه شرق؛ رسانه ها چه به صورت واقعی و چه مجازی به عاملی مهم در شکل گیری و هویت اجتماع بدل گشته اند. اثرهای جادویی دین رسانه محور برای بقا و ایستادگی کاملاً به اثبات امتداد فعالیت های نهادهای دینی حقیقی نیازمند هستند. امروزه، در دنیای رسانه ای هیچ سازمان مذهبی نمی تواند ادعا کند که تمام اعضای اصلی به آن وفادار هستند. رسانه ها نه تنها ایمان و عمل دینی را جهانی کرده اند، بلکه دست یابی دموکراتیک به امور مقدس را نیز برای همگان امکان پذیر ساخته اند. با به کارگیری همین رسانه هاست که برای تشکیل این نوع اجتماعات

می توان تبلیغات کرد، به آن قدرت بخشید یا حتی دست به دامن اغراق شد.

رسانه

اشاره

ص:۷۱

۲ رسانه

پتر هورسفیلد(۱)

برگردان: منا نادعلی

در مطالعه رسانه و دین، واژه رسانه را هم می توان به صورت دقیق و خاص درک کرد و هم در حالتی کلی تر و جامع تر. فهم این تفاوت برای پی بردن به نحوهٔ بسط مطالعه دین و رسانه و دیدگاه های مختلفی که در رویکردهای نوشتاری و تحقیقاتی در این دو حوزه آشکار می شوند، بااهمیت است؛ چون هر دو حالت، نقاط قوت و ضعف خاص خود را دارند.

گرایش به سمت رسانه به عنوان حوزه ای مطالعاتی به دهه ۱۹۲۰ در ایالات متحده بازمی‌گردد. شکل گیری مخاطبان زیاد به واسطهٔ فن آوری های نسبتاً جدید ارتباطات جمعی نظیر روزنامه، فیلم و رادیو، ظرفیتی را در اختیار این ابزار قرار می داد تا در مقیاسی فراگیر بر رفتار اجتماعی اثر بگذارند. چنین

۱- Peter Horsfield.

امکانی در دوره های گذشته وجود نداشت. شواهد بی پایه و اساس درباره آثار تبلیغات نازی ها در اروپا و اشتیاق برای درک نحوهٔ بهرهٔ سیاسی و اقتصادی از رسانه های جدید، سبب گرایش پژوهشگران به دریافت اطلاعاتی دقیق تر درباره تأثیر و کاربردهای رسانه ای شد. علوم نسبتاً جدید و پرنفوذ رفتاری و اجتماعی از مهم ترین روش شناسی ها برای این دسته از تحقیقات به شمار می آمدند.

در وهله نخست و هم راستا با خواست جامعه علمی برای رسیدن به تعریفی روشن، رسانه ها در این پارادایم به عنوان خدمات رفاهی و شناخته شده ارتباطات جمعی نظیر روزنامه، مجله، فیلم، رادیو و بعدها تلویزیون به نظر می آمدند. ارتباطات رسانه ای(۱) با انعکاس نگرانی های جامعه علمی نسبت به درک این پدیده در چارچوب روابط علّی و معلولی، در ابتدا، فرآیندی خطی فرض می شد؛ یعنی فرستنده، پیامی را می سازد؛ این پیام وارد فن آوری های رسانه ای می شود؛ این فن آوری ها، پیام را تکثیر و در سطحی گسترده برای مخاطبان توده ای و پراکنده پخش می کنند؛ سپس این پیام بر آنها اثر می گذارد. تحقیق در این عرصه بیشتر به سمت جداسازی و ارزیابی سهم هر مرحله از این فرآیند در نتیجهٔ نهایی آن معطوف بود. مؤثر بودن ارتباط بر این اساس ارزیابی می شد که آیا اثرات مورد نظر ارتباط گر به دست آمده یا خیر (اثراتی نظیر تغییر نگرش، رأی دادن به سیاست‌مدار یا خرید کالایی خاص).

این دیدگاهِ بسیار محدود به رسانه ها و فرآیند ارتباط، بنا به دلایلی وجود داشته است و همچنان نیز یکی از دیدگاه های اثرگذار به شمار می رود. چنین دیدگاهی با تفکر عملی و رایج درباره شیوه عملکرد جهان و جایگاه ما در آن

۱- Media Communication.

مرتبط است. چیزهایی که رخ می دهند، معلول چیزهایی هستند که موجب رخ دادن آنها می شود. آن گاه ما نیز با شناخت عوامل پدیده ها می توانیم کاری کنیم تا آنها رخ دهند. دریافت روش شناسی های علمی به عنوان یک هدف، تحقیقات در زمینه بررسی اثرگذاری رسانه ای را بی طرفانه کرده است؛ چون برخی رسانه ها، تصویری اشتباه از تمرکز و محدودیت های خاص خود به نمایش می گذارند. همچنین این دیدگاه دربردارنده نوعی سادگیِ سازش پذیر(1) است. نظریه رسانه ای پیچیده را باید کنار گذاشت: ارتباط صرفاً یک فرآیند است و رسانه ها تنها ابزار این ارتباطند. باید کارکرد آنها را یاد گرفت و تکنیک های صحیح را برگزید. آن گاه خواهیم دید که می توانیم امور را در جهت منافع خود به پیش ببریم. مطالعه رسانه ها با تمرکز بر رسانه های مجزا به عنوان ابزاری برای اثرگذاری از درگیر شدن محققان و نهادهای علمی با موضوع های انتقادی و سیاسی نظیر قدرت، مالکیت و کاربردهای اجتماعی رسانه ها جلوگیری می کرد.

بسیاری از جنبه ها و محدودیت های این دیدگاه در دهه های اخیر به چالش کشیده شده است، اما قدرت هرمنوتیکی و کاربردهای عملی چنین دیدگاهی که بر رسانه ها متمرکز است، در حال حاضر آن را به دیدگاهی ماندگار به ویژه در حوزه هایی همچون سیاست گذاری و برنامه ریزی های رسانه ای استراتژیک بدل کرده است؛ به گونه ای که دنیس مک کوئیل(2) آن را «پارادایم مسلط»(3) در نظریه رسانه ای می خواند. (مک کوئیل، ۱۹۹۴)

این دیدگاه تا همین اواخر به ویژه در ایالات متحده، پرکاربردترین چارچوب تحقیقاتی در حوزه دین و رسانه بوده است. چنین تحقیقاتی بر چند موضوع اصلی تمرکز داشته اند:

۱. توصیف و پی گیری تعاملات مذهبی با رسانه ها؛

ص:۷۵

۱- Adaptable.

۲- Denis McQuail.

۳- The dominant paradigm.

۲. مقایسه انتقادی ارزش ها و محتوای رسانه ای از منظر ارزش ها و محتوای مذهبی؛

۳. مطالعه اثرات کاربرد دینی رسانه ها با بررسی مسائلی همچون مخاطبان برنامه های مذهبی، کاربردهای برنامه های مذهبی از سوی مخاطبان، میزان اثرگذاری برنامه های مذهبی در اموری همچون روایت انجیل و تغییر نگرش و استراتژی های مربوط به کاربردهای مذهبی متنوع از رسانه ها.

چنین مطالعاتی در عرصه دین و رسانه، برخی فرضیات بی چون و چرا درباره چیستی رسانه ها، چیستی دین و چگونگی ارتباط میان این دو را بازگو می کند. دین، حوزه ای از تجربه انسانی فرض می شود که از رسانه ها و جهان رسانه ای جداست. مفاهیم مذهبی را در وهله نخست، افراد مذهبی بر اساس معیارها و اصول مذهبی متمایزشان، شکل داده و کنترل می کنند. رسانه ها صرفاً ابزار یا مجرایی برای انتقال پیام های مذهبی مشخص به مخاطبان هدف هستند. کارآیی و تأثیر ارتباط مذهبی بر اساس میزان تغییرات مورد نظر ارتباط گر در رفتار سنجیده می شود.

در نیمه دوم قرن بیستم، دیدگاه ابزاری به رسانه ها بنا به دلایلی دستخوش تغییر شد. بحث ادامه دار و حل ناشدنی درباره رابطه میان خشونت رسانه ای قابل مشاهده و خشونت اجتماعی در ایالات متحده در دهه های ۶۰ و ۷۰ میلادی موجب شک گرایی و حتی ناامیدی از ظرفیت تحقیق علمیِ صِرف برای حل و پیش بینی اثرات رسانه ای شد. از این روی، بسیاری از محققان برای بررسی رسانه ها و رفتار انسانی، راه های جای گزینی را جستجو کردند. این حقیقت که رسانه های جمعیِ شناخته شده صرفاً بخشی از فرآیند بسیار گسترده ترِ وساطت اجتماعی بودند، بیش از پیش فراگیر می شد؛ فرآیندی که انسان ها در بطن آن

پرورش می یابند. پس لزوم اندیشیدن پیرامون رسانه به گونه ای که درکی وسیع تر از ارتباطات رسانه ای را شامل شود، احساس می شد. جامعهٔ علمی بیش از پیش به این امر مهم آگاهی می یافت که رسانه ها صرفاً مجاری خنثی برای انتقال اطلاعات و پیام نیستند و ویژگیِ خاص خود را دارند که آن را در پیام و همراه با محتوای آشکار القا می کنند. به طور کلی، رسانه ها جدا از اثرات مورد نظر ارتباط گر، اثراتی دارند که باید به آنها توجه شود. در این شرایط ناآرام، دیدگاه های مرتبط با مطالعات رسانه ای در اروپا با تمرکز بر موضوعاتی همچون متن و معنا، رسانه و ایدئولوژی، مخاطبان رسانه و رسانه ها به عنوان عاملان ساخت فرهنگی، از این سو به آن سوی اقیانوس اطلس در مرکز توجه قرار گرفتند. این هم گرایی میان عوامل مختلف مفهوم رسانه را بسط داد، به گونه ای که چگونگی درک و پذیرش رابطه میان دین و رسانه نیز دستخوش تغییر شد.

این دیدگاهِ بیشتر فرهنگی، از تمرکز بر اثرهای خاصِ رسانه های مجزا فاصله گرفته و کل جامعه یا فرهنگ را پدیده ای رسانه ای شده در نظر می گیرد؛ در این جریان (رسانه ای شدن)، تمام قالب های رسانه ای نیز دخیل هستند. با چنین دیدگاهی، دیگر در حوزهٔ دین و رسانه نحوهٔ استفادهٔ نهادهای مذهبی از رسانه هایی خاص و اثرات مدنظر آنها، دل مشغولی محققان را شکل نمی دهد؛ در عوض، این دیدگاه دین را پدیده ای رسانه ای شده در نظر می گیرد که در بستر فرهنگِ پهناور میانجی گری جای دارد.

رویکرد فرهنگی در مقایسه با رویکرد علمی و مدرن، جهان بینی نسبتاً متفاوتی دارد. در این دیدگاه، توصیف های متنوع از واقعیت، بازنمایی های عینی از آنچه وجود دارد، نیستند؛ بلکه این توصیف ها نظرهایی رسانه ای شده و ساخته شده اند که دربردارنده خواسته های ویژه حاملان آنها بوده و در مسیر شناخت و دسترسی به

منـابع اجتمـاعی با دیگر ساخت ها رقابت می کننـد. امروزه دیگر رسانه ها را به عنوان ابزاری جـداگانه مورد بررسـی قرار نمی دهنـد، بلکه به عنوان بخشـی از پویایی جامعه در نظر گرفته می شوند؛ واقعیتی رسانه ای شده که نه تنها ابزار های تکنولوژیک ارتباطـات جمعی را شامل می شود، بلکه کل فرآینـد وساطتِ زنـدگی را نیز دربرمی گیرد. با فرض ارتباط درونی فرآینـدهای فرهنگی، رسانه ها را نبایـد ابزارِ حامل پیامی ثابت قلمـداد کرد؛ در واقع رسانه ها محلی هسـتند برای ساخت، بحث و بازسازی معنای فرهنگی در فرآیندی مداوم از ثبات و تغییر ساختارها، روابط، معانی و ارزش های فرهنگی.

ازاین رو، در سـال هـای اخیر، گرایش علمی در حـوزۀ رسـانه و دین از درک نحوۀ اسـتفادۀ گروه هـای مـذهبی از رسـانه هـا، چگونگی بازنمـایی دین به دست رسـانه هـا و یـا چگونگی گـذار ارزش هـای مـذهبی و رسانه ای از میان یکـدیگر، به سـمتِ پرسش از دین به عنوان پدیده ای رسانه ای شده، تغییر کرده است. این گرایش، دیدگاه الاهیاتی و دیدگاه نهادی را به چالش می کشـد. در دیـدگاه الهیاتی، دین حوزه ای خاص از معرفت و عمل معرفی می شود که با معیارهای مختص به خود اداره می شود؛ و در دیدگاه نهادی نیز دین توسط مراجع دینی رسـمی تعریف می شود. به طور دقیق تر در این رویکرد تازه، دین، سازه ای اجتماعی تلقی می شود که از فرآیندهای رسانه ای شده ای همچون خلق، مجادله و مذاکره، ریشه می گیرد و به وسیله آنها بسـط و سازگـاری می یابـد؛ این فراینـدها هم در بطن دین وجود دارنـد و هم در ارتباط آن با محیط پهناور پیرامونی. بنابراین، مطـالعه دین و رسانه را بایـد به گونه ای بسط داد که کنش های آشـفته، متنوع و گاهاً متناقض فردی و گروهی را در زنـدگی روزانه رسانه ای شده دربرگیرد؛ کنش هایی که معنای مذهبی به آن ها نسبت داده می شود.

ص:۷۸

حال پرسش های اصلی این گونه تغییر می یابند: بررسی چگونگی رابطه درونی دین و رسانه به جای شیوه به کارگیری رسانه به وسیله دین؟ آنچه ما به عنوان دین می شناسیم، چگونه ساخته شده، شکل گرفته، عمل شده و با فعالیت های رسانه ای متفاوتی که دربردارنده آن (دین) هستند، انتقال داده می شود؟ مطالعه عاملان اصلی دین ــ نظیر رهبران مذهبی، نهاد های دینی و نظام های اعتقادی و رفتاری سازمان یافته ــ در هر جامعه ای اهمیت دارد. با این حال، این نمودهای مشخصِ دین از منظری عمدتاً استدلالی، تنها بخشی از بازیگران عرصه گسترده تر وساطتِ مذهبی ــ اجتماعی هستند؛ در این عرصه بازیگران پرشمار با قواعد نسبتاً متفاوتی حضور دارند که باید هر یک را شناسایی کرد و به رابطهٔ درونی آنها پی برد.

نمی توان به راحتی مدعی شد که پارادایم ابزاری در تحقیقات دین و رسانه دیگر جایی ندارد. همانند دیگر حوزه های مطالعاتی در عرصه رسانه، به ویژه در بخش بازاریابی و تبلیغات، دیدگاه ابزاری به رسانه ها در حوزه های بازاریابی مذهبی، تبلیغات مذهبی و ساخت نهاد مذهبی، همچنان کارآیی گسترده ای دارد. با وجود این، نقطه قوّت تفکر استدلالی درباره دین و رسانه آن است که این دیدگاه با واقع بینی بیشتر، به پیچیدگی رفتار مذهبی و فرآیندهای میانجی گری در شرایط اجتماعی و فرهنگی گوناگون و چگونگی ساخت شخصیت دین به وسیله کاربردهای رسانه ای، همان طور که دین، خود را با آنها سازگار می کند، توجه دارد. نقطه ضعف آن نیز در این است که با انتخاب چنین دیدگاه بسیطی در بررسی وساطت اجتماعی و دین، توصیف غنی بدست آمده ممکن است بسیار گنگ بوده و ارزش سیاسی یا استراتژیک اندکی داشته باشد. با این حال، در عمل مشاهده می شود که تعدادی از مَجاز(۱) های اصلیِ رسانه ها در این دیدگاه نیز دوباره رُخ

۱- Trope.

می دهند.

رسانه در مقام فرهنگ

رسانه در مقام فرهنگ

مَجاز رسانه در مقام فرهنگ، درکی را ارائه می دهد که در آن، رسانه، محیطی است برای رشد اندام واره ها. شخصیت ما با بال و پر گرفتن در محیط اجتماعی رسانه ای شده ای شکل می گیرد که نه تنها نیازهای عملی ما برای رشد و نجات فیزیکی، بلکه منابعی از نهادها و رفتارها برای ساخت نگرش، معنا و انسجام در درک بشری را فراهم می آورد. نمی توان گفت که صرفاً افرادی مستقل و خودمختار هستیم؛ ما قبل از هر چیز، موجوداتی رسانه ای شده ایم.(۱) اکنون محیط های کلامی، اجتماعی و فیزیکی ما تفکیک ناپذیرند.

در دهه های ۶۰ و ۷۰ میلادی و به ویژه با فعالیت های استوارت هال، پیشرفتی چشم گیر در بازاندیشی درباره رسانه در مقام فرهنگ در بریتانیا رخ داد. هال از برداشت های دیرین از فرهنگ به عنوان مظهر تمدن نخبگان عصر روشنگری(۲) فراتر رفت و فرهنگ را به عنوان زندگی روزمره مردم در نظر گرفت. وی نظر پیشین نخبگان را با مطالعه فرهنگ های مربوط به طبقات کارگر، اصلاح کرد. هال تحت تأثیر دیدگاه های انتقادی مارکسیسم، پویایی های فرهنگ به عنوان مجادلات یا چالش های میان نیروهای مسلط و حاشیه ای را مفهوم سازی کرد. دیدگاه های فرهنگی دیگر، بیشتر بر پویایی توافق همگانی و این مسئله تمرکز کرده اند که گروه هایی با زبان و خواسته های مشترک چگونه در جهت ساخت معنا در نظامی بزرگ تر با یکدیگر فعالیت می کنند. برای مثال، جیمز کری در ایالات متحده معتقد بود که مطالعهٔ رسانه باید از این دیدگاه صورت پذیرد که رسانه ها به عنوان

۱- Mediated Beings.

۲- Epitome of Elite Enlightenment Civilization.

اقداماتی آیینی چگونه برای حفظ انسجامِ فرهنگ عمل می کنند. (کری، ۱۹۸۹)

رویکردهایی که رسانه را در مقام فرهنگ می پندارند، از برداشت های مردم شناسانه پیشین پیرامون فرهنگ فاصله می گیرند. این برداشت های نسبتاً ثابت، قابل تشخیص و پایدار صرفاً از نسلی به نسل دیگر منتقل و بازتولید می شوند. تقریباً تمام فرهنگ های بشری، پیوند هایی پویا، نسبتاً سیّال و متنوع، تلقی می گردند که به طور مداوم از طریق چالش، رقابت و جدل میان مراکز قدرت متفاوت، بازتولید و بازتعریف می شوند. این مراکز قدرت به نهادها، گروه ها، زیرگروه ها و افراد شکل می دهند و آنها را اصلاح می کنند. الگوهای وساطت می توانند با فراهم آوردن زمینه ای فرهنگی یا چارچوبی برای انجام تعاملات، نشانگرهای مهمی در شکل گیری و هویت بخشی به گروه های فرهنگی و خرده فرهنگی باشند.

علاوه بر این، مفهوم رسانه در مقام فرهنگ، این دیدگاه را به چالش می کشد که فرهنگ های مذهبی، ساختارهای ثابت معنایی در بطن ساختارها یا سلسله مراتبی هستند که در فرآیند پیشرفتِ «طبیعی» یا مقدّر(۱) تکامل یافته اند. انسجام فرهنگ ها و خرده فرهنگ های مذهبی به طور پیوسته بازبینی می شوند و از طریق خواسته های سیاسی، ارتباطاتی، فرهنگی و مادی شکل می گیرند. این خواسته ها در جریانی مداوم و در جهت ثبات و تغییر عمل می کنند.

همچنین دیدگاه رسانه در مقام فرهنگ این دریافت را به چالش می کشد که اظهارنظرهای رسمی بهترین راه برای شناخت ماهیّت دیانت(۲) در یک جامعه هستند. نظرهای نخبگان مذهبی ــ نهادی صرفاً یک نظر در میان انبوهی از نظرات هستند که در بسیاری از موارد قدرت بیشتری کسب کرده اند؛ این قدرت گاه با تسلط یافتن بر فرآیندهای وساطت در بطن دین بدست می آید

ص:۸۱

۱- Ordained Process.

۲- Religiosity.

و گاه از طریق انطباق ترجیحات رسانه ای مذهبی با فرهنگ های مسلط وساطت در بطن فرهنگی گسترده تر. برای مثال، ساختار آموزش الهیاتی که در مسیحیت غربی و در دوران مدرن تکامل یافت، چیزی بیش از روشی کاربردی در جهت آماده سازی مردم برای رویارویی با واقعیاتِ فعالیت معنوی است. فعالیت های فرهنگی در آموزش الهیاتی _ انتخاب فعالیت های کلاسی در دانشگاه (مانند ارائه مقالات و برپایی سمینارها)، مرتبط ساختن آموزش دینی با کتاب خانه های بزرگ، آزمودن افراد برای فعالیت های دینی در حالی که خواندن کتاب و نوشتن مقالات آکادمیک از شروط لازم است، اعطای گواهی نامه _ رهبری مسیحیت مدرن را در فرهنگی کتاب محور و باسواد قرار داده، به گونه ای که با فرهنگ نخبگانِ باسواد کشورهای پیشرفته غربی هم تراز شده است. البته در بیشتر موارد، با فرهنگ عملی روزانه مسیحیان غیرروحانی(۱) اختلاف دارد. فرهنگ رسانه ایِ فن آوری های دیجیتال که نسل های جدید در بطن آن پرورش می یابند، فرهنگ رسانه ایِ رهبری مسیحیت را به طور چشم گیری به چالش کشیده است. نگاه به رسانه ها از منظری فرهنگی چنین پرسش هایی را پیش می کشد: در سنت های مذهبی، نظرهای رسمی و غیررسمی کدامند؟ این نظرات چه ارتباطی با فعالیت های رسانه ای ویژه داشته یا چگونه در بطن کنش های رسانه ای جای گرفته اند؟ سازگاری با دیگر فرهنگ های وساطت، چگونه ساختار و فعالیت های رسمی قدرت در یک دین را به چالش می کشد؟ مردمِ درون یا بیرون از سنت های دینی خاص به چه طریقی، نمادها، رفتارها و زبان دینیِ رسانه ای شده را با فرآیندهای معناسازی دینی مخصوص خود، سازگاری می دهند؟

رسانه در مقام صنعت

ص:۸۲

۱- Lay Christians.

رسانه در مقام صنعت

رایج ترین کاربرد اصطلاح رسانه در حال حاضر در قالب یک اسم جمع است. این اسم به مجموعه نهادها، فعالیت ها، ساختارهای اقتصادی و روش های زیباشناختی خدمات اجتماعی نظیر روزنامه ها، فیلم های سینمایی، رادیو، ناشران کتاب، تلویزیون و صنایع خلاق وابسته به آنها (همچون تبلیغات، بازاریابی و طراحی گرافیکی)، اشاره دارد.

هر نوع از ارتباطات رسانه ای شده، فعالیتی اجتماعی است. پس هر رسانه برای فعالیت، به زیرساخت های اجتماعی(۱) حمایت کننده نیاز دارد. برای مثال، اگر لوازم مورد نیاز برای نوشتن و راهی برای رساندن نامه به دست فرد مورد نظر نداشته باشیم و مخاطب ما نیز توانایی خواندن یا دسترسی به فرد سومی نداشته باشد که بتواند بخواند، نوشتن نامه ای برای دوست خود و ارسال آن غیرممکن می شود. بنابراین، هر رسانه جدید قبل از اینکه بتواند به عنوان رسانه اجتماعی مؤثر عمل کند، باید زیرساخت اجتماعی یا صنعتی حمایت کننده را توسعه دهد. این زیرساخت صنعتی شامل این موارد می شود: زبانی مشترک، الگوهای زبانی یا سواد متناسب با رسانه جدید، ابزاری برای آموزش سوادهای جدید و معرفی و انتقال آن ها به نسل های جدید، تأمین سریع و قابل اطمینان مواد و فن آوری های مورد نیاز به دست رسانه (برای مثال، پوست گوسفند، نی های نیزار، کاغذ کتان یا خمیر چوب برای نوشتن، مطبوعات چاپی، جوهر و کاغذ فراوان، جاده هایی برای پخش و فروشندگانی برای فروش و نظیر آن)، چارچوبی از تفاهم نامه ها، مقررات قانونی و ساختارهای سیاست گذاری برای مدیریت و ادغام فعالیت های جدید و مراکز جدید قدرت در جوامع موجود.

بدون این عوامل صنعتی، هیچ رسانه ای نمی تواند به عنوان نوعی پایدار از ارتباط در

۱- Social Infrastructures.

جامعه مطرح شود. با این حال، این صنعت به محض اینکه پایدار شود، به یکی از مراکز جدید قدرت بدل خواهد شد. سوادهای جدید مرتبط با این صنعت رسانه ای جدید، معرفت شناسی های(۱) دیرین، ساختارهای زبان و جهان بینی ها را به چالش می کشند. فعالیت های ارتباطاتی جدید، شبکه ها و ساختارهای اجتماعی موجود را که حول فعالیت های قدیمی ایجاد شده اند، زیر سؤال می برد. رهبران جدیدِ آن جای گزین رهبرانی قدیمی می شوند که قدرتشان در فعالیت های رسانه ای قدیمی ریشه داشته است. در پنج دهه گذشته، تحقیق درباره نحوهٔ سازمان دهی و عملکرد رسانه ها در مقام صنایع، با توجه به قدرت برجستهٔ رسانه ها در جوامع مدرن، حوزه مطالعاتی مهمی به شمار می رود.

شناخت رسانه ها در مقام صنایع، سهم مهمی در نحوهٔ مطالعه و مفهوم سازی دین و رسانه دارد. توانایی شخصیت های مذهبی در انتقال پیام و دیدگاه های خود به اجتماعی وسیع تر، به طور چشم گیری تحت تأثیر میزان توانمندی آنها بستگی دارد؛ توانمندی در ترجمان زبان و کنش های دینیِ شکل گرفته در بطن بسترهای ویژه فرهنگی ـ رسانه ای، به زبان های مورد نیاز، خواست های صنعتی و فرهنگ های صنایع رسانه ای اصلی. در عوض، بسط زبان ها و فعالیت های جدید رسانه های نوین، تعبیرها و رفتارهای جدید دینی را می آفرینند.

توانایی شخصیت های مذهبی در انطباق رفتارها یا پیام هایشان به منظور شکل دهی به روابط سودمند دوجانبه یا هم پیمانی اقتصادی با صنایع رسانه ای در حال رشد، عامل مهمی در برخی از تغییرات اساسی روی داده در بطن دین بوده است. همان گونه که نویسندگانی همچون ادواردز(۲) و آیزنشتاین(۳) نشان داده اند،

۱- Epistemology.

۲- Edwards.

۳- Eisenstein.

اتحاد مارتین لوتر(۱) بـا چـاپ خـانه داران تجـاری آن زمان و توانایی اش در ایجاد و انتقال دیـد گاه اصـلاح شـده اش دربارهٔ ایمـان مسـیحی یکی از عوامـل مهم در پیشـرفت و اثر گـذاری اصـلاحات مـارتین لوتر در بطن مسـیحیت اروپایی در اوایل قرن شـانزدهم میلادی بود؛ وی، در واقع، خود را بـا فرآینـدهای تولیـد و تجارت نشـر سازگاری داد. (ادواردز، ۱۹۹۴؛ آیزنشتاین، ۱۹۷۹) اخیراً نیز مسـیحیت پروتسـتان در مـوردی مشـابه تـوانست هرچـه بیشـتر بـا نیازهـای بـازار کالاـ در عرصـه رسـانه هـای الکترونیک سازگاری پیدا کند. (کلارک، ۲۰۰۷؛ هورسفیلد، ۱۹۸۴؛ مور، ۱۹۹۴) تاثیرِ تغییر در صنایع رسانه ای بر ساختارهای اجتمـاعی بـا ایجـاد تغییر در الویت هـای وسـاطت اجتمـاعی، نمایـان می شود؛ بـا تغییر الویت ها، برای برخی از تعابیر دینی در مقایسه با برخی دیگر، برتری قائل می شوند.

اندیشـیدن پیرامون رسانه در مقام صـنعت، پرسـش های دیگری را نیز در مطالعه دین و رسانه می آفریند. نظام های مهم صنایع رسانه ای به چه صورتی در خدمت ایدئولوژی های خاص قرار می گیرند؛ ایدئولوژی هایی که ممکن است از ایدئولوژی های دینی حمایت کنند یا آنها را به چالش بکشـند؟ نهادهای دینی برای مشارکت با ساختارها و نیازهای اقتصادیِ صنایع رسانه ای، به چه تغییراتی (در ساختـار خود) نیـاز دارنـد؟ ایـدئولوژی هـای حرفه ای و فعالیت های کارکنان رسانه ای بر نهادها و فعالیت هـای اجتماعی مرتبط با آنها نظیر دین، چه تاثیری می گذارنـد؟ عوامل سیاسـی ـ اجتماعی نظیر مالکیت فن آوری های رسانه ای،(۲) دسترسی به رسانه ها

ص:۸۵

۱- کشـیش، مترجم انجیل به زبان آلمانی و تجدیـدنظرطلب مـذهبی بود. او یکی از اثرگذارترین شخصـیت ها در تاریخ آیین مسـیحیت و از پیشوایان نهضت اصلاحات پروتستانی به شمار می رود. لوتر در ۱۰ نوامبر ۱۴۸۳ در آیزلبن آلمان زاده شد و در ۱۸ فوریه ۱۵۴۶ درگذشت. عناصر اصلی الهیات لوتر در این فرمول قابل نمایش است: «تنها مسیح، اعتقاد، بخشش، کتاب».

۲- Ownership of Media Technologies.

و مراکز قدرت(۱) ایجادشـده از سوی صـنایع رسانه ای، در شـکل دهی به فرهنگ و توزیع قدرت در بطن نهادهای دینی، چه نقشی داشته اند؟

رسانه در مقام متن

رسانه در مقام متن

بر اساس آنچه مَجاز رسانه در مقام متن در اختیار ما قرار می دهـد، تنها راه برای معنا کردن دنیا، اسـتفاده از زبان است؛ و زبان تنها از طریق متون میانجی عمل می کند. ازاین رو، یکی از رویکردهای اصلی در مطالعهٔ رسانه، نظریه پردازی و مطالعه متون و تجربه متنی بوده است. در دیـدگاهی اسـتدلالی، چنین رویکردی چیزی بیش از بررسـی محتوای آشـکار را دربرمی گیرد. متن رسانه ای در گسترده ترین کاربردش، به هر ساختار برجسـته ای می گوینـد که از نشانه ها و رمزگان فرهنگی برای فهماندن یا برانگیختن معنـایی مشترک استفاده کنـد. در این معنـای وسیع، شـناخت و کنش دینی تنهـا در متون حفظ می شود. ازاین رو، یکی از جنبه های مهم شـناخت رابطه میان دین و رسانه، مطالعه متن و کنش های متنی در فرآیند ساخت و ارتباط معنای دینی است. این معنا چیزی عینی نیست که کسـی آن را کشف کنـد و توضـیح دهد. معنا با عاملیّت نشانه ها(۲) ساخته می شود؛ آن هم نه به صورت طـبیعی و اختیـاری، بلکه در بطن سـنت هـایِ کنشِ متنی(۳). افراد و گروه هـای حاضـر در این سـنت ها برای ساخت درکی مشترک و متباین(۴) با یکـدیگر همکاری و رقابت می کننـد. این فرآیند همیشه در جریان است و صورت های گوناگون کنش متنی نظیر رمزگان، اساطیر، گفتمان ها،

۱- Power Centers.

۲- Agency of Signs.

۳- Textual Action.

۴- Divergent.

ژانرها، بینامتنیّت،(۱) سرمایهٔ نمادین(۲) و حیات متن در فرآیند گردش را دربرمی گیرد.

رویکرد ابزاری به رسانه ها بر قدرت اعطایی رسانه ها به تهیه کننده یا شخصی تمرکز دارد که این وسیله را کنترل می کند؛ ولی در رویکرد متنی، قدرت رسانه ای، توزیعی تر انگاشته می شود. دریافت ها، جایگاه ها و روابط در شرایط رسانه ای، نه ساده هستند و نه ثابت. مطالعاتی مرتبط با نحوهٔ دریافت و استفاده مخاطبان از رسانه در بطن سنت متنی، مخاطبان را نه دریافت کنندگانی منفعل، بلکه عاملانی فعال در فرآیند ارتباطات و ساخت معنا می پندارد. در نظر برخی، این رویکرد در ارتباطات با سیالیّت بیشتر، به عنوان نتیجه مورد قبول میان تولید و دریافت، بدین معناست که باید مفهوم «رسانه» را به عنوان مصنوعی فیزیکی (همچون کتاب، رادیو و تلویزیون) تغییر دهیم؛ در عوض، ما باید رسانه را فضایی ذهنی و فیزیکی از تعامل میان شخص تولیدکننده پیام در قالبی خاص از رسانه، خودِ قالب رسانه ای و آنچه فرد دریافت کننده با پیام انجام می دهد، درنظر بگیریم. این «خوانشِ» فردیِ جدید که فرد سازندهٔ آن است، در مرحله بعد، به متنی جدید تبدیل می شود. (لوئیس، ۲۰۰۵)

در رویکرد ابزاری، متون رسانه ای ابزاری قدرتمند برای بسط و بهبود قدرت صاحبانی قلمداد می شوند که منابع لازم برای تولید این متون را در اختیار دارند؛ اما رویکرد متنی در مطالعهٔ دین و رسانه، ایدهٔ مرجعیّت دینیِ(۳) مفروض در رویکرد ابزاری را به شدت به چالش می کشد. در این رویکرد تازه، رسانه ها

۱- Intertextuality.

۲- Symbolic Capital.

۳- Religious Authority.

همچنان قـدرت دارند و قدرت کسانی نیز که تولید و انتشار آنها را در اختیار دارند، افزایش یافته است، ولی این قدرت، مطلق نیست. قـدرت از تعامـل و مـذاکره فرهنگی پیچیـده میان تولیدکننـدگان پیام، متون پیام ها و دریافت کننـدگان و کاربران پیام برمی خیزد. قـدرت رهـبری دینی و ارتباطـات، قـدرتی محض نیسـت که بـا آن بتـوان معـانی مـورد نظر یـک فرد را بر دیگران تحمیل کرد. اقتدار دینی از تعامل و مذاکرهٔ مؤثر نظرها و معنا میان تولیدکنندگان و مصرف کنندگان متون برمی خیزد.

اسـتعاره رسانه در مقام متن در بطن مسیحیت، استعاره ای اثرگذار بوده است. مسیحیت، دینی متن محور با حسّی قوی است که ارزش ها و عقاید معرّفِ آن را باید در متون رسانه ای شده تاریخی جست وجو کرد. با این حال، پیرامون چیستی این «متون» و چگونگی اسـتخراج معانی و نظرهای صـحیح از این متون، عقاید متعارض و متنوعی وجود دارد. عقاید یاد شده در امتداد یک پیوستار(۱) قرار می گیرند؛ پیوسـتاری از عینیّت متنی بنیادگرایانه(۲) که اسـناد نگاشته شده خاص (در حال حاضر، چاپ شده) را نوشـته هایی بی قیـد و شـرط از نظر فرهنگی می بیند که خدا دیکته کرده است و در تمام حوزه های دانش و تمام دوره ها، معتبر هسـتند. از دیـدگاه هـای دیگر، متون دینی نظیر انجیل، متونی پرقـدرت از نظر اثرگـذاری بر مردم، تصور می شونـد؛ این اثرگذاری یا از طریق محتوای متون است یا حتی به واسطهٔ خودِ شیء مادی و از این روی، بی حرمتی به متن در حکم تحریف گفته های خداوند قلمداد می شود. در تقابل با این دیدگاه، رویکردی پساساختارگرایانه وجود دارد که متون مسـیحی نگاشـته شده را متونی بدون مؤلف، اشباع شده از ایدئولوژی و اسنادی

۱- Continuum.

۲- Fundamentalist Textual Objectivity.

تاریخی می انگارد که به ساختارشکنی انتقادی و رادیکال و بازسازی خلاقانه(۱) نیاز دارند.

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی، ظهور علوم تجربی، انگیزه ای شد برای متفکران کلیساهای مسیحی تا با بکارگیری روش های عملی، اعتبار تاریخی متون بنیادین مسیحیت به ویژه کتاب مقدس را به طور عینی، بازسازی کنند. با وجود این، علاقه به متن به امور خاصی، محدود بود. بنا به گفته گمبل(۲) در اوایل دهه ۱۹۹۰، تحقیقات عظیم صورت گرفته در قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی بر روی موضوعات مرتبط با کتاب مقدس، به طور گسترده در راستای تثبیت و رسمیت بخشیدن به «محتوای مدارک و اسناد، شبکه های الاهیاتی و زمانی این مدارک و پرسش هایی مشابه» بودند. (گمبل، ۱۹۹۵: ۴۲) وی ادامه می دهد که موضوعات گسترده تر مرتبط با متن از منظری رسانه ای، همچون پرسش هایی پیرامون تولید، حمایت مالی، انتشار، مالکیت و استفاده از کتاب، به طور معناداری، نادیده انگاشته می شدند.

رویکردهای تازه پیرامون ماهیّت متن و تجربه متنی، فرصت های جدیدی برای بازاندیشی در تعامل میان دین و رسانه می آفرینند. متون در راستای ساخت و وساطت نظرها، کنش ها و زندگیِ نهادیِ دینی، چگونه از قدرت استفاده می کنند؟ متون در فرآیند ایجاد یا محدودسازی تنوعِ تجربه ها و نظرهای دینی چه نقشی را بر عهده دارند؟ متون و تجربه متنی چه سهمی در ایجاد انسجام و هویت دینی دارند؟ در تفسیر متون، مرجعیت چه جایگاهی دارد و نظریه دریافت خواننده برای مرجعیت دینی چه مفاهیمی دربردارد؟ متون مذهبی چگونه به کار گرفته می شوند و شیوه اِعمال آنها چه نقشی در فرآیند معناسازی آنها دارد؟

رسانه در مقام فن آوری

۱- Creative Reconstruction.

۲- Gamble.

رسانه در مقام فن آوری

مفهوم رسانه در مقام فن آوری، فن آوری های رسانه ای را صرفاً حاملان خنثی محتوا در نظر نمی گیرد؛ در این رویکرد، رسانه ها ویژگی های خاص تکنولوژیک، اجتماعی و فیزیکی دارند و به بخشی اصلی در فرآیند ارتباطات بدل می شوند. در اواخر دهه ۱۹۴۰ و اوایل ۱۹۵۰، یکی از نویسندگان متأخری که چنین دیدگاهی را مطرح ساخت، اقتصاددان کانادایی به نام هارولد اینیس(۱) بود. (اینیس، ۱۹۵۰، ۱۹۵۱) مارشال مک لوهان،(۲) همکار اینیس در دانشگاه تورنتو، نظرهای او را گسترش و رواج داد.

تمرکز بر رسانه در مقام فن آوری، تصور ابزاری مسلط آن دوران را به چالش کشید؛ تصوری که موضوع مهم ویژگی های حسی و تکنولوژیک رسانه و نقش رسانه در ایجاد ارتباطات و تأثیرگذاری بر جامعه را نادیده می گرفت. قالب رسانه ای با ارجحیت دادن به انواع خاصی از پیام بر پیام های دیگر و نیز افزودن اولویت های حسی خاص به محتوا، ارتباطات را تحت تاثیر قرار می دهد. ازاین رو، تمام فرآیند ارتباط را باید به عنوان «محتوا در قالب»(۳) درک کرد. بنا به گفته مک لوهان، وقتی تمام راه ها بسته شده باشد، قالب ارتباط در مقایسه با محتوا اهمیت بیشتری می یابد و به طور خلاصه، «رسانه پیام است».(۴) (مک لوهان، ۱۹۶۴)

مک لوهان معتقد بود فن آوری های ارتباطی با هدف قرار دادن و بسط عملکردها و حواس خاصِ انسانی، فعالیت می کنند. در این فرآیند، دریافت ها و ادراک مرتبط با آن حواس خاص، تحت تأثیر قرار می گیرند. وقتی فن آوری های جدید در جامعه ای پذیرفته شده و گسترش یابند، تجربه ها و آگاهی جدید و وسیع تری را ایجاد می کنند. این تغییرات، نامحسوس هستند. تغییر در عادت های ادراکی و شیوه تفکر که با قالب های جدید ارتباط همراه هستند، به جای تحمیل

۱- Harold Innis.

۲- Marshall McLuhan.

۳- Content-in-Form.

۴- "The Medium is the Message".

شدیـد، به آهسـتگی و آرامی وارد یـک فرهنـگ می شونـد. بـا این همه، وساطت های مختلف پدیـده ها سـبب می شود مردم دریـافت هـای متفـاوتی از آن پدیـده ها به دست آورنـد؛ در این فرآینـد نیازی نیست که افراد لزوماً از وجود این دریافت های متفاوت آگاهی داشته باشند.

این رویکرد با انتقادها و حتی تمسـخر های زیادی روبه رو شده است. با وجود این، مَجاز رسانه در مقام فن آوری برای در هم شکسـتن تسلط رویکرد ابزاری اهمیت دارد. با انجام تحقیقاتی متنوع و گسترده در زمینه تعامل میان فن آوری، جامعه و مادیّت کنشِ ارتباطاتی(۱)، نگرش هـای این مَجـاز بسط یافته است. برای نمونه، می رویتز(۲) این نکته مهم را بررسـی کرد که رسانه هـای مختلف چگونه بـا سـاخت الگوهـایی اساسـاً متفـاوت برای شـکل گیری هویت گروهی، اجتماعی شـدن و سلسله مراتب اجتمـاعی، تغییرات اجتماعی را در مقیاسـی وسـیع موجب می شونـد. (می رویتز، ۱۹۹۴) این فعـالیت وی به بسـط مفهوم نظریهٔ رسانه ای انجامید.

این مَجاز بدون اینکه به یک قالب ذهنی جزم اندیشانه(۳) دچار شود، پرسش های گوناگونی در حوزه مطالعاتی دین و رسانه مطرح می سـازد. این سه بسـتر دینی را مقـایسه کنیـد: تبـادل عقایـد دینی در شـبکه ای اینترنتی؛ حضور در کلیسـایی بزرگ با نـورافکن هـای درخشـان، موسـیقی بلنـدی که از بلنـدگوها پخش می شود و پروجکشن هـای چنـدگانه؛ نشسـتن در کلیسـایی کوچک در حومه شـهر و جایی که به تقویت صـدا نیاز نـدارد و آواز با صـدای یک پیانوی کوچک همراه می شود. حضور و دسترسی به قالب های رسانه ای خاص به چه نحو گونه های خاص کنش و درک دینی را برمی انگیزد ــ در مقایسه با دینی

۱- Materiality of Communication Practice.

۲- Meyrowitz.

۳- Determinist Mindset.

که به طور متفاوت، رسانه ای شده است ــ و پی آمدهای اجتماعی آن چیست؟ مشخصه های حسی رسانه ها که ارتباط به واسطه آنها رخ می دهد، به چه صورتی، به پی آمدهای گونه های مذهبی خاص در مقایسه با انواعی دیگر مشروعیت می بخشند و دریافت را شکل می دهند و نتایج سیاسی و اجتماعی آن چیست؟ رسانه های خاص چگونه موجب تغییر یا تثبیت گونه های ویژه روابط و ساختارهای اجتماعی می شوند و این شرایط چه پی آمدهایی برای دین دارد؟ محتوای ارتباطات و قالب وساطت آن چه نقشی در فرآیند معناسازی ایفا می کند؟

برای مثال، دیوید مورگان معتقد است میان آن دسته از رسانه ها یا قالب های ارتباطی که در آنها محتوای ارتباطات و قالب آن، آشکارا از یکدیگر قابل تمییزند و دسته ای دیگر که در آنها، تمایز میان محتوا و قالب مبهم است یا آگاهانه در هم آمیخته شده اند، تفاوت وجود دارد. به اعتقاد وی هر وساطتی که فرد را از ماهیت مادی اش آگاه سازد، حالت بازنمایی را از استدلالی به استعاری تبدیل می کند؛ و برای تحلیل آن نیز به ابزار متفاوتی نیاز است. «وقتی رسانه عینیت می یابد، وقتی به جای تمکین کردن، فرآیند عمل را آغاز می کند، نسبت به خودِ آن آگاه می شویم، به جای آنکه از طریق آن به آگاهی دست یابیم... معنا داخل، همراه و زیر پوستِ عناصر فیزیکیِ رسانه قرار دارد» (مورگان، a۱۹۹۸: ۴ و ۵). قالب های رسانه ای ویژه چگونه الگوهای سازمانی یا سلسله مراتب را در نظم اجتماعیِ پدیده های دینی و برداشت ها از قدرت و مرجعیت دینی، پی ریزی می کنند؟

روایت

اشاره

ص:۹۲

۳ روایت(۱)

جولیان میچل(۲)

برگردان: منا نادعلی

سی ام دسامبر ۱۸۹۶، رأس ساعت ۷:۳۰ دقیقه صبح در مانیل، خوزه ریزال، نویسنده، مجسمه ساز، شاعر و چشم پزشک فیلیپینی به دست سربازان این کشور به ضرب گلوله از پای در آمد. دسته ای از سربازان اسپانیایی نیز در ردیفی پشت سر این سربازان ایستاده بودند تا از اجرای صحیح حکم اعدام اطمینان پیدا کنند. گفته می شود که هنگام شلیک گلوله ها، ریزال چنان چرخید که از پشت به زمین افتاد و نگاهش رو به آسمان خیره شد؛ در حالی که گروه موسیقی همچنان به نواختن ادامه می داد. به محض اینکه پیکر ریزال روی زمین افتاد، گروهی از ناظران اسپانیایی شروع به دست زدن کردند و عده ای دیگر با خوش‌حالی فریاد «زنده باد اسپانیا»(۳) سر دادند. داستان مرگ ریزال در شهر

۱- Narrative.

۲- Jolyon Mitchell.

۳- Viva Spana.

باگومبایان[1] به زودی «شهادت» نام گرفت و به روایتی بنیادین در میان ملت نوظهور فیلیپین تبدیل شد. به کمک طیفی از رسانه های مختلف، ریزال به قهرمان ملی و نقطه وحدتی برای «اجتماع مفروض»[2] رو به رشد فیلیپین بدل گشت. (اندرسون،[3] ۱۹۹۱)

در این مقاله برای نشان دادن جایگاه روایت در مطالعه دین و رسانه از نمونه ریزال استفاده می شود. در سی سال اخیر، روایت به موضوع مورد بحث مهمی بدل شده است و پژوهشگرانی از رشته های متفاوت درباره «چرخش روایت»[4] بحث کرده اند. ماهیت این چرخش در جای دیگری با جزئیات مطرح شده است. (هرمن،[5] ۲۰۰۷: ۴) با وجود این، بهتر است در اینجا به این نکته اشاره شود که چگونه چندین پژوهشگر کار ولادیمیر پروپ[6] را بررسی کردند؛ فردی که با تأکید بر اهمیت «رویدادهای مخرب»[7] (پروپ، ۱۹۲۸) در پیش برد یک روایت، به شناسایی عملکردهای معمول پی رنگ (روایات) در داستان های عامیانه روسی پرداخت.

بدون شک، شنیدن خبر کشته شدن ریزال، تعادل بسیاری از پیروان وی را بر هم زد ولی داستان او هرگز با مرگش به پایان نرسید و خیلی زود به لحظه ای محوری در روایت ملی رو به رشد بدل گشت. چنان که خواهیم دید، این رویداد مخرب به موضوع رمان ها، نمایش نامه ها و فیلم ها تبدیل شد. هنوز بحث های گسترده ای درباره این نکته مهم وجود دارد که چگونه می توان به بهترین شکل به تحلیل پی رنگ، شخصیت ها، دیالوگ، زبان، ژانر یا ساختار روایت پرداخت. (هرمن، ۲۰۰۷: ۳۹ ــ ۱۲۳) برای مثال، پژوهشگرانی همچون راجر سیلور استون آنچه را وی به عنوان ساختار

ص:۹۵

۱- Bagumbayan: شهری در استان سلطان کودارات فیلیپین با جمعیتی حدود ۵۷ هزار نفر (بر اساس آمار سال ۲۰۰۷).

۲- Imagined community.

۳- Anderson.

۴- Narrative Turn.

۵- Herman.

۶- Vladimir Propp.

۷- Disruptive Events.

اسطوره ای روایت در تلویزیون توصیف کرده بود، شرح دادند. (۱۹۸۱: ۱۸۱) هدف من در این مقاله آن است که از بررسی دنیای به ظاهر پیچیده داستان فراتر روم و شیوه های متفاوتی را بررسی کنم که در آنها، روایات از خود حیاتی مستقل می یابند و در چهار فرآیند شکل می گیرند: تکرار،(۱) گسترش دامنه،(۲) تفصیل(۳) و بازتاب.(۴)

برای آنکه بتوانیم این فرآیندها را با جزئیات بیشتری در این فصل در نظر بگیریم، انواع متفاوت رواياتی را که پیرامون زندگی و مرگ ریزال شکل گرفته اند، تحلیل می کنیم. روایات به ندرت ایستا و در بیشتر موارد، هماره در حال حرکت، گردش و تعدیل هستند. آنها همواره از خود حیاتی مستقل دارند و در جایگاه هایی پیش بینی نشده نمایان می شوند. روایات مربوط به ماجرای ریزال، قطره ای از «دریای بی کران داستان ها»(۵) هستند. (روشدی،(۶) ۱۹۹۱) چنان که خواهیم دید، داستان ریزال به قالب های زیادی در آمده و با ابزار متنوعی مطرح شده است. به گفته رولان بارت، در تاریخ بشریت، روایات «بی شماری» وجود داشته اند که به «بی نهایت شکل» آشکار شده اند. (بارت،(۷) ۸۹ :a۱۹۸۹)

تا حدودی به دلیل تجربه شخصی اخیر خودم، این روایت خاص را از میان میلیون ها داستان موجود برگزیدم. موضوع مورد بحث من تا حدودی با رگه هایی از روایت معروف ریزال تلاقی می کرد. وقتی به خودم آمدم دریافتم که در حال دنبال کردن ردّ پای وی از سلول کوچک زندانش در فورت سانتیاگوی مانیل(۸) هستم. در مسیر بین قلعه ای که ریزال آخرین بار در آن حبس بود و محلی که وی را به گلوله بستند، ردّ پاهای برنجینی نقش بسته است. گروه کوچکی از ما با گذر از شهر

۱- Repetition.

۲- Amplification.

۳- Elaboration.

۴- Reverberation.

۵- Sea of Stories.

۶- Rushdie.

۷- Roland Barthes.

۸- Fort Santiago, Manila.

اینترامورورس(۱) با دیوارهای قدیمی اش، ماشین های متعدد، مینی بوس های پر از مسافر و کالسکه های اسبی که توریست ها را به محل واقعی اعدام می بردند، این مسیر را دنبال کردند. حضور در آن مکان، به صورت شگفت انگیزی به حیات بخشی به این روایت کمک کرد. این، تنها عامل نبود، بلکه همراه شدن با گزارش های متعدد از زندگی و مرگ وی و نیز مطالعه نوشته های شخصی ریزال از دیگر عوامل مؤثر بودند. غرق شدن در داستان هایی که با زندگی و مرگ وی در هم تنیده شده اند، برخی شیوه های عملکرد روایات را برایم روشن ساخت. این واقعیت که مرگ وی تقریباً به سرعت، شهادت با مشخصه فرهنگی، سیاسی و دینی انگاشته شد، این نمونه را به مثالی ارزشمند برای کسانی تبدیل کرد که تعاملات میان رسانه، دین و فرهنگ را نشانه رفته اند.

تکرار روایات

تکرار روایات

هدف من، واکاوی فرآیند خلق، تولید و پذیرش روایات با استفاده از روایاتی است که با ریزال به عنوان یک مطالعه موردی محوری ارتباط دارند. به طور دقیق تر باید گفت به تحلیل چگونگی تکرار، گسترش دامنه، تفصیل و بازتاب روایات در طیفی گسترده از زمینه ها خواهم پرداخت. این نمونه به خوبی یادآوری می کند که روایات چگونه به شیوه های بی شماری شکل می گیرند؛ روندی که به وسیله آنچه مایکل دو کرتو،(۲) آن را «خوانش بی پایان داستان ها»(۳) توصیف کرده است، سرعت می گیرد. (دوکرتو، ۱۹۸۴: ۱۸۶) از زمان اعدام ریزال، داستان های مربوط به وی بارها در فیلیپین و فراتر از آن بازخوانی شده اند. همان گونه که پیش از این اشاره کردم، مرگ ریزال بی درنگ شهادت قلمداد شد و همین امر به دریچه نگاهی تبدیل شد

ص:۹۷

۱- Intramuros.

۲- Michel de Certeau.

۳- Interminable recitation.

که فیلیپینی ها از طریق آن، علاوه بر مرگ ریزال به بازتفسیر زندگی و آثار وی پرداختند. در ابتدا باید دانست که ترتیب تکرار، گسترش دامنه، تفصیل و بازتاب هرگز مشخص و ثابت نیست. به عبارت دیگر، مثلاً تکرار یا تفصیل یک روایت می توانند قبل از گسترش دامنه یا هم زمان با بازتاب رخ دهند. تکرار و گسترش دامنه نیز مانند تمامی این چهار فرآیند می توانند با هم رخ دهند. از آنجا که فرآیند تکرار در سه فرآیند دیگر نیز مطرح می شود، این بخش آغازین را مختصرترین بخش در نظر گرفته ایم.

داستان اعدام ریزال بارها به صورت متنی، بصری و مادی بازگو شده است. در نشریه لندن تایمز،(۱) داستان اعدام وی تنها در چند خط گنجانده شد، در حالی که در اسپانیا، مرگ وی، داستان اصلی صفحه نخست چندین روزنامه اسپانیایی را به خود اختصاص داد. برای مثال، هر دو روزنامه توداس لاس نوچس(۲) و اونا اینفورماسیون(۳) تقریباً در کل صفحه نخستشان به این خبر پرداختند که شامل روایتی به نظر واقع گرایانه از صحنه اعدام وی در روزنامه اول و تصویر بزرگی از ریزال در روزنامه دوم می شد. با در نظر گرفتن اینکه فیلیپین در آن زمان، مستعمره اسپانیا شمرده می شد، چنین پوشش گسترده ای در اسپانیا عجیب به نظر نمی رسد. انتقال، تکرار و گسترش سریع این داستان به واسطه گونه ای نسبتاً جدید از ارتباطات رخ داد: تلگراف.

تنها دو سال بعد و با رهایی فیلیپین از استعمار اسپانیا، استخوان های ریزال از خاک بیرون آورده و در جعبه جواهری از جنس عاج قرار داده شد. چنان که خواهیم دید، وی بعدها در مراسم تدفینی حکومتی، در بنای یادبودی که «به طور ویژه طراحی شده بود»،

۱- London Times.

۲- Todas Las Noches: در فارسی به معنای «هر شب».

۳- Una Informacion: در فارسی به معنای «اطلاعات».

به خاک سپرده شـد. نتیجه این شـد که داسـتان زنـدگی و مرگ ریزال بارها و بارها تکرار شـد، به ویژه هر سال در روز ریزال (۳۰ دسامبر). داستان ریزال کاملاً با ساختار آموزشی فیلیپین پیوند خورده است و آموزگاران همواره آن را برای دانش آموزان بازگو می کنند. از طریق همین بازگویی پی درپی روایت مرگ ریزال، یاد وی از نو زنده نگه داشته، حفظ و منتشر می شود. تکرار و گسترش دامنه، هر یک به شیوه خاص خود به بازآفرینی [روایات] می پردازند. گاهی نیز به طور هم زمان با هم عمل می کننـد. این تکرارها کمک کرده است که داسـتان زنـدگی و مرگ وی بارها و بارها به شـیوه های گوناگون گسترش یابد. اکنون به سراغ گسترش دامنه می رویم تا آن را با جزئیات بیشتری بررسی کنیم.

گسترش دامنه روایات

یک بلنـدگو با گسترش دامنه صـدا، آن را بلنـدتر و نزدیک تر می کند. تصوری وجود دارد مبنی بر اینکه گسترش دامنه، نوع خاصـی از صـمیمیت را میان گوینده و شـنونده ایجاد می کند. یک سیسـتم گسترش دامنه ناکارآمد با برهم زدن صدا و فاصله انـداختن میان شـنوندگان و صدای اصـلی، کاری کاملاً برعکس انجام می دهد. به یقین، حتی بهترین سیسـتم ها نیز می توانند صـدا را فشـرده و متمرکز کننـد و سـبب تغییر طنین و زیر و بمی آن شونـد. تحت تـأثیر کامـل رسـانه های نوین، روایات هم به معنـای اسـتعاری و هم به معنـای واقعی کلمه دچـار گسترش دامنه شـده انـد. وقتی یـک گسترش دهنـده به درستی عمل کنـد، داسـتان محوری تنها تکرار نمی شود، بلکه توسعه می یابد و تبیین و درک می شود. حتی گاهی تحت تأثیر یک گسترش مؤثر داستان را با وضوح بیشتری می توان خواند یا شنید.

دامنه خبر درگـذشت ریزال چگونه گسترش یـافت؟ این گسترش تا چه انـدازه، روایت را به مخاطبان نزدیک کرد یا آنها را از مرگ وی دور ساخت؟ در ابتدا و

در چند دهه، انواع مختلفی از گسترش دامنه مادی وجود داشت. مجسمه ها و یادبودهای متعددی ساخته شدند. لوحی سفارش داده شد تا محلی را نشان دهد که وی روی زمین افتاد. تمبرها، اسکناس ها، سکه ها و کارت پستال های زیادی منتشر شدند که همگی، چهره یا پیکره ریزال را در مقامی والاـ نشان می دادند. گسترش دامنه مادی تا امروز نیز ادامه یافته است. درست همان طور که در لبنان، یادگارهایی از افرادی که به تازگی به شهادت رسیده اند، وجود دارد، در مانیل نیز امروزه می توان لیوان ها، تی شرت ها و پوسترهایی را خریداری کرد که تصویر ریزال روی آنها نقش بسته است. این گسترش های مادی همواره ایستا باقی نمی مانند، بلکه پیوسته در حال بازآفرینی و نو شدن هستند تا برای نسل های جدید فیلیپین هم کارآیی داشته باشند. یکی از اهداف چنین بازآفرینی هایی، حفظ و قدرت بخشی به خاطره زندگی و مرگ ریزال است. برای مثال، مراسم مختلف سال روز ریزال را در نظر بگیرید که شامل انتشار ویژه نامه هدیه روز ریزال می شود. این ویژه نامه که در سال ۱۹۵۱ به ریزالیانا تغییر نام داد، شامل قدردانی هایی از ریزال، داستان هایی در مورد وی و گفته های خودش می شد. در اینجا چیز ملموسی وجود داشت که می شد آن را خرید، خواند، به آن نگریست، در مورد آن سخن گفت و آن را جمع آوری کرد.

نوع دیگری از گسترش دامنه وجود دارد که به گسترش مادی بسیار نزدیک است و من آن را با عنوان گسترش دامنه بلاغی روایات بررسی می کنم. بسیاری از گسترش های مادی که شرح داده شد، به صورت بلاغی به کار برده شده اند تا مخاطبان را به یادآوری قهرمان ملی شان، ریزال و پیروی از مسیر وی تشویق کنند. به عبارت دیگر، داستان ریزال نه تنها برای تشویق مردم به تکریم درایت وی، بلکه

برای تشویق آنان به عملکردی مشخص استفاده شده است. با چند مثال می توان این ادعا را شرح داد. نشریه ریزالیانا، پر است از گفته های ریزال که همه به بزرگداشت «آزادی مطبوعات» مربوط می شوند. گفته هایی همچون: «یک حکومت بدون آزادی مطبوعات که نشانگر ضربان قلب مردم آن جامعه است، نمی تواند به بقایش ادامه دهد.» در پایان صفحه چند خط وجود دارد که میان حامی مالی نشریه و محتوای صفحه ارتباط برقرار می کند: «تولیدکنندگان کاغذِ روزنامه شما، با به¬کارگیری کالا-یی حیاتی برای روزنامه، نقش گران بهایی در حفظ یک آزادی مهم داشته اند.» در شماره ای دیگر، به یک آگهی تبلیغاتی برمی خوریم که از تصویر و نام ریزال با نثری دقیق استفاده کرده است تا به تبلیغ تنها دانشگاه منحصراً دخترانه فیلیپین بپردازد. گویی ریزال به نمونه ای آرمانی تبدیل شده است. این امر را به شکلی آشکارتر در ریزالیانا در شصت و یکمین سالگرد مرگ ریزال می توان مشاهده کرد که از وی نه تنها به عنوان یک میهن پرست، بلکه به عنوان شهروندی آرمانی تجلیل شده است. در این صفحه خاص، پیکر و چهره ریزال جای گزین مادری شده است که بازوان کودک خردسال متبسمی را در دست گرفته و مردی تنومند که در ظاهر، پدر کودک است، به پیش روی می نگرد. در چند سطر کوتاه، «مردم فیلیپین» به یادآوری و «الهام گیری» از نمونه ریزال تشویق شده اند. در مجموع، این سه مثال نشان می دهند که گفته های ریزال و تصاویر چهره یا پیکر وی چگونه برای تشویق خوانندگان به بزرگداشت یک روزنامه آزاد، یک آموزش منسجم و تعهد به ملت به کار رفته اند؛ حال آنکه به طور هم زمان به حمایت از دانشگاهی داخلی یا یک تولیدکننده کاغذ نیز تشویق می شوند.

همان گونه که کتاب شهیدان جان فاکس (۱۵۶۳) در انگلستان برای حمایت از پدیده های مختلف از قرن ۱۶ تا قرن ۱۹ به کار می رفت، زندگی و مرگ

ص:۱۰۱

ریزال نیز به منبعی بلاغی برای تبلیغ هر چیزی از آداب اجتماعی گرفته تا کاغذ تولید داخل تبدیل شده است. صفحه ای از ریزالیانا را در نظر بگیرید که در آن، ریزال به عنوان نمونه ای از رفتار شایسته «با همه رفتار و سلوکش با جنس لطیف» نشان داده شده است: یک مرد متشخص و ایده آل. یک هنرمند این ادعا را با نشان دادن تصویر ریزال که در کنار «معشوقه»اش، لینور ریورا، نشسته، آن هم در حالی که دست کم چهل سانتی متر فاصله میان آنها وجود دارد، مطرح کرده است. شرح زیر تصویر تا آنجا پیش می رود که ادعا می کند: «جوانان امروز ما می توانند چیزهای زیادی در این زمینه از ریزال یاد بگیرند.» البته این حقیقت ذکر نشده که وی دست کم با سیزده زن رابطه عاشقانه داشته است.

چنان که دیدیم، مرگ ریزال به منبعی بلاغی برای تبلیغ کنندگان تبدیل شده است. بهتر است به این بخش کمی دقیق تر بنگریم. در نگاه اول، در چند شماره از ریزالیانا برای تکریم الگوی قهرمانانه ریزال، تصویر و متن ترکیب شده اند. برای نمونه، در کنار تیتر پرطمطراق «جاودانگی ریزال» چنین نوشته شده است: «جاودانگی حوزه ریزال تنها در مرگ وی به عنوان یک شهادت نهفته نیست. عظمت وی از فلسفه والای نوشته هایش برخاسته است.» زیر این ادعا، تصویری از جلد معروف ترین کتاب وی با عنوان مرا لمس نکن وجود دارد که در چند سطر بعد به آن خواهیم پرداخت. با نگاهی دقیق تر می توان دید که چگونه داستان ریزال و داستان های نوشته شده وی، دیگر بار برای حمایت از شرکت منزی استفاده شده اند. این تولیدکننده کاغذ، «کالایی حیاتی تولید می کند که اندیشه هایی والا روی آن جاودانی شده اند»، اندیشه هایی همانند اندیشه های ریزال. در اینجا مثالی می آوریم که نشان می دهد

چگونه روایات مرتبط با ریزال برای کمک و حمایت از یک کالا به کار رفته اند. کاغذ تنها کالایی نبود که به زندگی و مرگ ریزال مربوط می شد. برای مثال، در یک تصویر، عکس بنای یادبود ریزال در پیش زمینه قرار دارد و تصویر بزرگی از یک بطری جلوی آن و زیر آن چنین نوشته شده است: «برای برگزاری مراسمی بهتر و بزرگ تر در روز ریزال: پپسی بنوشید».

ردّ پای هدف بلاغی گسترش را حتی در نوشته های تخیلی خود ریزال و دریافت مستمر آن نیز می توان یافت. رمان های ریزال، در ابتدا مرا لمس نکن (۱۸۸۷) و سپس فرمانروایی طمع (۱۸۹۱)، به عنوان یکی از دلایل بازداشت، محکومیت و اعدام وی معرفی شده اند. در ابتدا آنها توقیف و سوزانده شدند، ولی پس از آن تقریباً به صورت مجاز و قانونی منتشر شدند. لغات «مرا لمس نکن» از یوحنا (۲۰۱۷) گرفته شده اند که در آن، مسیح دوباره زنده می شود و به مریم مجدلیه می گوید: «مرا لمس نکن.» با وجود این، در رمان، هیچ ارجاع مستقیمی به این واقعه وجود ندارد. به هر حال، ریزال در نامه ای به یک دوست به نام فلیکس هیدالگو در مورد مرا لمس نکن، احساس سنت شکنانه ای را که در ذهن داشت، آشکار می سازد:

این کتاب دربردارنده چیزهایی است که هیچ کس تا به حال در مورد آنها سخنی نگفته است؛ چیزهایی چنان ظریف که هر کسی قادر به لمس آنها

نیست. من سعی کرده ام کاری را انجام دهم که تا به حال، هیچ کس نخواسته است آن را انجام دهد. (بانتونگ و ونچورا، ۱۹۹۷: ۶۹ و ۷۰)

ریزال در رمانی هجوآمیز، مسائلی همچون ریا، نبرد تن به تن و ظلم راهبان مسیحی اسپانیایی در فیلیپین را با شهامت، مطرح کرد. شخصیت های برگرفته از شخصیت های نولی و فیلی، چنان که امروزه بسیار شناخته شده اند، همواره در رمان ها، فیلم ها و نمایش نامه ها در طول قرن بیستم تکرار شده اند. کتابی که زمانی جزو کتاب های ممنوعه قلمداد می شد، اکنون به زبان های بسیاری ترجمه شده، در مقیاسی جهانی به فروش رسیده و در مرکز برنامه های درسی بسیاری از مدارس فیلیپین جای گرفته است.

بخشی از قدرت این دو کتاب به شیوه طنین انداز شدن روایات آنها در تجربه فیلیپینی ها در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مرتبط است. این داستان ها با شخصیت پردازی های کنایه آمیز، وضع موجود را دگرگون می سازند. ریزال بسیاری از راهبان و برخی سیاست¬مداران دخیل در جریان حاکم را مورد تمسخر قرار می دهد؛ اشخاصی که بعدها بخش اعظم زندگی در فیلیپین را به کنترل خود در آوردند. هدف اصلی، افراط گری های نظام اسپانیایی بود، ولی این حقیقت که فیلیپینی ها به مدت نیم قرن، استعمار ایالات متحده و مدت کوتاهی، اشغال ژاپن را در جنگ جهانی دوم تحمل خواهند کرد، این روایات ضدرژیم را نزد بومیانی که به دنبال دست یابی به هویت ملی و مستقل بودند، جذاب تر می نمود.

بحث های بی شماری بر سر این موضوع درگرفت که آیا ایبارا، قهرمان داستان مرا لمس نکن را می توان خودِ ریزال نامید یا خیر. آشکار است که بین زندگی خانه به دوش وار شخصیت داستان و ریزال شباهت هایی می توان یافت. مشخص نیست

که در پایـان رمـان، چه کسـی می میرد؛ ایبـارا یـا دوست جسور وی، الیـاس. ازاین رو، کلمات آخر که «به ماننـد زمان نیایش، زمزمه می شوند» از زبان «ناشناس» جاری می شوند:

چیزی از من باقی نخواهـد مانـد... بـدون اینکه طلوع خورشـید را در کشورم ببینم، خواهم مرد. ای کسانی که سپیـده دم را می بینید، بدان خوش آمد گویید و کسانی را که در شب به خواب ابدی فرو رفتند، از یاد نبرید! (ریزال، ۲۰۰۴: ۳۷۱)

این کلمـات مرتبـاً و در بیشتر موارد، خارج از بافت روایی اصـلی نقل می شونـد؛ چنان که گویی بازتابی است از بینش حقیقتاً پیامبرانه ریزال درباره شـهادت و مرگش قبل از دیدن دست یابی فیلیپین به استقلال کوتاه مدت در سال ۱۸۹۸؛ استقلالی که تا بیشتر از سال ۱۹۴۶ اسـتمرار نیافت. بسان بسیاری از روایت های داستان گونه، این داستان ها نیز پذیرفته شده و در ساختارهای غیرخیالی به کار رفته اند.

رسانه ها و مخاطبان مختلف دامنهٔ اثر ارتباطی یک روایت را گسترش می دهند. در داسـتان شیاطین محلی و ترس های اخلاقی (۱۹۷۲) نوشـته اسـتنلی کوهن، وی کاربردی مشهور از نظریه گسترش دامنه دارد. او در مطالعه خود درباره خرده فرهنگ های جوانـان (مادها و طرفـداران موسـیقی راک) در اواخر دهه ۱۹۶۰ ایـن نظر را مطرح می کنـد که انحراف اجتمـاعی در مـارپیچ نزولیِ شـهرت رسـانه ای شـده، گسترش می یابـد. بحث من در اینجا، مشاهـدات وی را واژگون می سازد و معتقـدم که تصور مارپیچی صعودی نیز ممکن است؛ مارپیچی صعودی نه لزوماً از انحراف، بلکه از گسترش ویژگی های قهرمانانه. در این مورد، چهره ای پاک تر از ریزال ترسیم می شود، چنان که ممکن است از نظر برخی، ارزش ایثار و حتی عبادت

را نیز داشته باشد.

تفصیل روایات

تفصیل روایات

روایات مربوط به زندگی و مرگ ریزال علاوه بر بازخوانی و گسترش، شرح و تفصیل نیز داده شدند. این امر به شیوه های مختلفی انجام شد. اولین آنها، شیوه ای بود که می توان آن را «شرح عبادی»(۱) نامید. تصوری وجود دارد مبنی بر اینکه ریزال هم به عنوان یک فرد سکولار و هم به عنوان یک روحانی مذهبی، بزرگ داشته شد، آن هم با بناهای مختلفی که از سر دل بستگی به وی در فضاهای مختلفی از سراسر کشور ساخته شدند. دولت هایی که در فیلیپین روی کار آمده اند، با نشان دادن توجهی خاص به خاک سپاری ریزال در سی ام دسامبر ۱۹۱۲، برای حفظ یاد وی به عنوان «قهرمان ملی»، سرمایه گذاری هایی انجام داده اند. برای نمونه، ارابه مهمات توپ خانه ای که با شش اسب کشیده می شد، بقایای پیکر ریزال را به محل واقعی شهادت وی منتقل کرد. تنها چند قدم آن طرف تر، خاکستر وی با دقت بر محل یادبود «موتو استِلا»(۲) ــ که یک سال بعد در آنجا ساخته شد ــ قرار گرفت. بیش از چهل طراح از سرتاسر دنیا برای ارائه طرح های استادانه خود به رقابت پرداختند. برنده این رقابت، ریچارد کیسلینگ(۳) بود؛ سازنده بنای یادبود مردم سوئیس برای قهرمان ملی و آزادی خواهشان، ویلیام تل.(۴) محافظانی افتخاری همچنان از بنای یادبود ریزال مراقبت می کنند و آرامگاهش، نقطه مرکزی پارک ریزال در مانیل، به ویژه در مراسم سال روز ریزال به شمار می آید.

این بنا، میعادگاه بسیاری از مدیحه سرایی هایی است که به شرح زندگی و مرگ ریزال پرداخته اند. برای نمونه، یکی از مقامات محلی به نام کامیلوس اسیاس(۵) در سال

۱- Devotional Elaboration.

۲- Motto Stella.

۳- Richard Kissling.

۴- William Tell.

۵- Camilos Osias.

۱۹۵۳ در یک سخنرانی با عنوان «ریزال، شهیدِ آزادی انسان» گفت:

ریزال در واقع و بحق، یک شهید بود. وی در دوران کودکی، جوانی و بلوغ، شاهد شهادت هم وطنان خود بود و ازاین رو، خانواده وی عذاب تلخی را متحمل می شدند. خودِ او قربانی بود. به بدنامی و استهزا گرفته شد. شکنجه و تبعید شد. به او تهمت زدند و او را به زندان انداختند. شکنجه شد، به مرگ، محکوم و کشته شد. با این حال، تأثیر وی همچنان باقی است. روح او فناناپذیر است. ریزال برای مرگ به دنیا نیامد... ریزال، این میهن پرست، قهرمان و شهید همچنان زنده است. او هرگز نخواهد مرد. (۲۷ آوریل ۱۹۵۳)

در این میان، اشارات به شخصیتی که در قرن اول میلادی در فلسطین می زیست، بسیار برجسته است و نشان می دهد چگونه از خودگذشتگی ریزال، گاهی با مرگ فداکارانه مسیح و در دوره های زمانی دیگر، با اولین شهیدان مسیحی مقایسه می شود. باید توجه داشت که چگونه یک روایت معاصر با پیوند خوردن به یک روایت کهن که پیشینه تکرار، گسترش دامنه و شرح و تفصیل طولانی تری دارد، اهمیت بیشتری می یابد.

در همان سال سخنرانی اسیاس، در فورت سانتیاگوی مانیل، موزه ای مدرن بنا شد تا برخی یادگارهای زندگی و مرگ ریزال را در خود جای دهد. به عنوان بخشی از مراسم صدمین سال شهادت ریزال و انقلاب فیلیپین، آرام گاه وی در سال ۱۹۹۶ بازسازی شد. در این موزه، جدای از سلول زندان مدل سازی شده، اشیای متعددی در محفظه های شیشه ای نگه داری می شوند. اشیایی همچون یک نسخه اصلی از مرا لمس نکن، مجسمه هایی از ریزال و شاید اندوه بارتر از همه، یک «یادگار مادی»(۱) یعنی استخوانی از ریزال که جای زخم گلوله بر آن است و در

۱- Secular Relic.

خاکستردانی شیشه ای قرار گرفته است. (ماریا ۱۹۹۶: ۲۶۱) هر سال، هزاران «زائر» و جهانگرد به گونه های مختلف به تکریم بصری آرام گاه و بنای یادبود وی در پارک ریزال می پردازند.

چند گروه متفاوت فیلیپینی در سرسپردگی به ریزال حتی پا را از این نیز فراتر گذاشته و درباره زندگی و مرگ وی، روایات الهی پیچیده ای در هم بافته اند. گروهی که به ریزالیست ها معروف هستند، باورهایی دارند که ریزال در نقطه مرکزی این اعتقادات قرار دارد. اعتقادات و اعمال آنها بسیار نامتجانس هستند. برخی از آنان، ریزال را به عنوان موجودی از عالم روحانی تصور می کنند یا قدرت مجسم روح القدس، مسیح دوم یا منجی جدیدی که بازخواهد گشت (چنان که در پارچه های تبلیغاتی کلیسای نژادی ذکر شده است). یکی از شناخته شده ترین گروه ها، کلیسای فیلیپین یا آدارنیست ها(۱) هستند که در واقع، به نام بنیان گذارش، مادر آدارنا(۲) نام گذاری شده‌اند و اعضای آن معتقدند ریزال «کشته نشده، بلکه همچون خدای راستین و بشر زنده است.» (بوکر، ۲۰۰۵: ۴۸۹) در بعضی موارد، در مراسم عبادی همان گونه که برای حاجت خواهی به قدیسین کاتولیک متوسل می شوند، برای شفا و کمک گرفتن نیز به درگاه ریزال دعا می کنند. افرادی که خارج از این جنبش های دینی فعالیت می کنند، بسیاری از این داستان های پیچیده را که در چنین بافتی درباره ریزال نقل می شوند، ساختگی می دانند. این افراد به این واقعیت اشاره دارند که بسیاری از کلیساهای ریزالیستی در سه دهه اخیر از میان رفته اند. با وجود این، گرچه ممکن است بسیاری از این گروه ها متزلزل شده باشند، پیشینه پیروی وفادارانه آنان بیانگر قدرت این روایات پیچیده برای ترویج اخلاص(۳) است.

به موازات شرح و تفصیل عبادی، شرح هنرمندانه(۴) زندگی و مرگ ریزال نیز

۱- Adarnistas.

۲- Mother Adarna.

۳- Devotion.

۴- Artistic elaboration.

شکل گرفت. هر دو شرح عبادی و هنرمندانه، با سیره نویسی همراه بودند؛ یعنی افزودن بن مایه روایی و ساختارهای شهادت و قداست به زندگی ریزال. برخی از شرح و بسط های هنرمندانه به جلوه های اخلاص تبدیل شدند. اعدام او مضمون چندین برداشت هنری است. مثلاً ـ هنرمندی ملی با نام هنری «بوتونگ» ـ کارلوس وی. فرانسیسکو(۱) ـ لحظه اعدام ریزال را این گونه طراحی کرده است که ریزال با لباسی تمیز بر تن در صحنه اصلی تصویر دیده می شود، در حالی که مجریان اعدام در پیش زمینه قرار دارند. همان طور که کلاه ریزال در حال افتادن است، نگاه وی آمیزه ای است از درد، خویشتن داری و حتی شعف. در بسیاری از تصویرهای کاتولیکی دوران باروک از قدیسین، به رنج کشیدن، کیفیتی وجدآور بخشیده شده است. در این شیوه، رنج کشیدن روحانی بیشتر مورد نظر است تا درد جسمانی. این تصویر از ریزال نیز سرشار از پارسایی بصری کاتولیک است که اسپانیایی ها به فیلیپین آوردند و همچنان جلوه های آن را در میان شمایل پردازی عبادی کلیسای سنت آگوستین(۲) در مانیل می توان مشاهده کرد. تصویر بوتونگ از تصور سنتی مرد غم ها(۳) فاصله گرفته است و بیشتر مردی را نشان می دهد که سرنوشت و رنج معنوی اش را در آغوش می کشد.

در اثر فرانسیسکو دو گویا(۴) با نام سوم ماه می ۱۸۰۸(۵) (۱۸۱۴) یا پنج نمونه ادوارد مانت(۶) از اعدام ماکسیمیلیان(۷) (۱۸۶۷ ـ ۱۸۶۹) نیز شخصیت محوری، چیزی بیش از یک قربانی تصویر شده است. ممکن است فرانسیسکو تحت تأثیر تصویرسازی های پیشین از صحنه اعدام قرار گرفته باشد، ولی او روایت مرگ ریزال را به شیوه ای

۱- Carlos V. Frencisco (Botong).

۲- Church of St. Augustine.

۳- Man of Sorrows.

۴- Francisco De Goya.

۵- The Third of May ۱۸۰۸.

۶- Edouard Manet.

۷- Execution of Maximilian.

خاص شرح می دهد. برخلاف گویا و مانِت، فرانسیسکو تقریباً چهره تمام سربازان را نشان می دهد که هنگام شلیک به ریزال خیره شده اند. پیکر خود ریزال به سمت جلو و بالا به طرف بینندگان کشیده شده است، چنان که گویی بیننده را دعوت می کند تا جلو آید و قبل از به زمین خوردن، او را بگیرد. این دعوت، پیش تر می رود. بیننده به این واداشته می شود که رویداد را همچون صحنه خلق یک شهید بنگرد. بنابراین، بوتونگ، اعدام را به یک رویداد روحانی و متجلّی تبدیل کرده است. ریزال، سرشار از شعف است. وی نه به عنوان مسیح، بلکه به عنوان رهبر مقدسِ مذهب ملی فیلیپین تصویر شده است.

شرح و تفصیل هنرمندانه فرانسیسکو از تصویری که ادعا می شود تنها سند تصویری موجود از صحنه اعدام ریزال باشد، بسیار چشم گیرتر است. عکس سیاه و سفید، پیکر ریزنقش ریزال را در لباسی مرتب نشان می دهد که بر اثر شلیک گلوله ها به پشت افتاده است و گروهی از سربازان و تماشاگران که در دوردست ایستاده اند، سربازانی را می نگرند که تفنگ هایشان را برای شلیک آماده می کنند. تفسیرهایی که روی عکس ارائه شده اند، بیشتر به مفسر اشاره دارند تا خودِ عکس. برای نمونه، یکی از مفسران ادعا کرده بود که: «آرامش قهرمان، آشکار است. همچنین عشق وی به وطن و آرزوی بزرگش که روزی شرافت انسانیت پیروز شود.» (ماریا، ۱۹۹۶: ۲۵۰) به تازگی با نظر برخی افراد که مدعی شده اند این عکس از یکی از نمونه های سینمایی گرفته شده است که در مورد زندگی ریزال بود، سندیّت آن نیز زیر سؤال رفته است.

از لحظه اعدام ریزال، شرح و تفصیل های سینمایی نیز بر جای مانده است. این صحنه معمولاً درون صحنه گسترده تر زندگی و مرگ وی گنجانده می شود.

ص:۱۱۰

فیلم های زنـدگی و مرگ شـهید بزرگ فیلیپین، دکتر خوزه ریزال(۱) (۱۹۱۲) ساخته آلبرت یرسلی(۲) و زندگی دکتر خوزه ریزال(۳) (۱۹۱۲) سـاخته ادوارد میر گراس(۴) بـه فاصـله دو روز از هـم روی پرده رفتنـد و برای جلـب تـوجه مردم به رقـابت پرداختند. البته مخاطبان قابل توجهی را نیز جلب کردند. چنین تفصـیل های سینمایی، منتقدانی نیز داشتند. در سال ۱۹۱۳، یک نویسنده نشریه ای محلی در برابر این فیلم های امریکایی موضع گیری شدیدی کرد و نوشت:

چند ماه پیش، شاهد پخش برخی فیلم ها بر اساس زندگی و مرگ [دکتر خوزه] ریزال بودیم. با وجود تبلیغات گسترده درباره کیفیت فیلم، باید صـراحتاً اعلام کنم که معتقدم این آثار، ضعیف ترین کارهایی هستند که تا به حال دیده ام. علاوه بر این، به اعتقاد من، چنین فیلم هایی هرگز نبایـد پخش شونـد و اصـلاً نبایـد مجوز پخش بگیرنـد؛ چون فیلم های بدساختی هسـتند و به خاطره مقدس شهید بزرگ باگومبایان توهین می کنند. (دِئوکامپو،(۵) ۲۰۰۷: ۲۴۴)

شرح و بسط قصه های کهن ملی یا روایات شبه مقدس معمولاً جنجال برانگیز هستند. افراد مختلفی که مدعی اند روایت اصلی و معتبر را در اختیار دارنـد، درباره داسـتان ها بحث می کننـد. از میان تعـدادی از شـرح های سـینمایی اخیر همچون زندگی و عشق های ریزال(۶) (۱۹۵۶، جرارد دو لئون(۷)) و ریزال در داپیتـان(۸) (۱۹۷۷، سـاخته آمبل تیکوی آگویلاز(۹))، فیلم فوزه ریزال(۱۰) (۱۹۹۸، ساخته ماریلو دیاز آبایا(۱۱)) با بازیگری

ص:۱۱۱

۱- The Life and Death of the Great Filipino Martyr, Dr. Jose Rizal.

۲- Albert Yearsley.

۳- The Life of Dr. Jose Rizal.

۴- Edward Meyer Gross.

۵- Deocampo.

۶- The Life and Loves of Rizal.

۷- Gerardo de Leon.

۸- Rizal in Dapitan.

۹- Amable Tikoy Aguiluz.

۱۰- Jose Rizal.

۱۱- Marilou Diaz-Abaya.

سزار مونتانو،(۱) بیشترین تمجید منتقدان را به دست آورد و جایزه های متعدد بین المللی را نیز دریافت کرد. این فیلم که پرخرج ترین فیلم تاریخ سینمای فیلیپین به شمار می رود، در گیشه نیز با اقبال روبه رو شد. دو تهیه کننده این فیلم به نام های بوچ خیمِنِز(۲) و جیمی دوایت(۳) ادعا کردند که هدف آنان این بود که به روایت سنتی ریزال، جانی دوباره ببخشند. آنان گفتند: «ما می خواهیم خوزه ریزال را از بنای یادبودش پایین آوریم و در قلب مردم جای دهیم... هدف ما، انسانی کردن ریزال است؛ اینکه به نسل جدید فرصتی دهیم تا با او بیشتر آشنا شوند.» این امر را در چند صحنه این اثر قدرتمند که بیش از سه ساعت زمان دارد، می توان مشاهده کرد. برای مثال، اعدام ریزال به شکلی شگفت و در عین حال متعادل، تصویر شده است که یادآور نقاشی فرانسیسکو و عکس «اصلی» است که پیش تر به آن پرداختیم. از بسیاری جنبه ها، این اثر یک شرح سینمایی نسبتاً محتاطانه است که بدون پرداختن به روایتی کاملاً قدیس وار، این شرح های هنرمندانه را پیش می برد.

جسورانه تر از اینها، شرح و بسط هایی سینمایی هستند که امروزه به سادگی در یوتیوب در دسترس قرار گرفته اند. چندین نماهنگ چشم گیر، ولی نه عنان گسیخته وجود دارند که جنبه هایی از دغدغه های عاشقانه وی یا اعدامش را نشان می دهند. مثلاً در پاییز ۲۰۰۶، گروهی از دانشجویان فیلیپینی مأمور شدند تا فیلمی کوتاه در مورد ریزال بسازند. آنها این کار را با پخش موسیقی روی صحنه ها و اجرای مجدد ساعت های آخر زندگی وی انجام دادند. نتیجه این کار، اجرای احساساتی، ولی به یادماندنی از آخرین ساعت های زندگی ریزال بود. این فیلم، بسیاری از شناخته شده ترین لحظه های روایات عاشقانه از ریزال را گردآوری کرده است. تا کنون بیش از یازده هزار نفر این روایت معنوی را که با موسیقی عامه پسند داخلی

۱- Cesar Montano.

۲- Butch Jimenez.

۳- Jimmy Duavit.

تنظیم شده بود، مشاهده کرده اند.

دیوید بوردول(۱) در کتاب خود با عنوان روایت در فیلم داستانی(۲) به فرآیند درک روایت فیلم (۱۹۸۵) پرداخته است. آنچه وی با عنوان «طرح شناختی»(۳) توصیف کرده است، به بینندگان اجازه می دهد تا در تصور خود، یک روایت را شکل دهند. بوردول، مفاهیمی از علم شناختی را در نظر می گیرد تا نشان دهد که بینندگان چگونه می توانند داستانی را که مشاهده می کنند، جمع بندی کنند و آن را شرح دهند. اگر بسیاری از این تولیدات آماتور یا نیمه آماتور را مشاهده کنید، شگفت زده خواهید شد که فیلم سازان تا چه اندازه برای شرح و تفصیل آنچه می بینند و خلق یک روایت معنادار برای خودشان، به مخاطب اهمیت می دهند.

بازتاب روایات

بازتاب روایات

اکنون به بازتاب روایات می پردازیم. منظور من از «بازتاب»، انعکاس یا شکل گیری داستان هایی است که به روایت مرکزی بازمی گردند، تا هم از آن معنا بگیرند و هم با آن ارتباط معنایی برقرار کنند. بازتاب یک عمل فرهنگی بسیار مهم است؛ چون بر روی چیزی کهنه، چیزی نو بنا می نهد و با اینکه به کهنه، نیرویی تازه می بخشد، آن را چه به صورت جزئی و چه برجسته، تغییر می دهد. این فرآیندها چنان در هم تنیده شده اند که بهتر است انواع مختلفی از بازتاب را به موازات هم درنظر بگیریم. عکس بحث برانگیزی که در حافظه جمعی مردم فیلیپین از داستان ریزال ریشه کرده، در بافت های برجسته متفاوتی بازتاب یافته است. برای مثال، در یکی از بیش از شصت دایوراما(۴) که صحنه هایی کوتاه و روشن با شخصیت هایی نمونه و

۱- David Bordwell.

۲- Narration in the Fiction Film.

۳- Cognitive Schemata.

۴- Dioramas: ماکت هایی سه بعدی که در اندازه های واقعی یا به صورت نمونه های مینیاتوری ساخته می شوند و گاه در محفظه های شیشه ای در موزه ها به نمایش درمی آیند. در مفهوم امروزی، دایوراما با هدف آموزش و تفریح، چشم اندازهایی را از رویدادهای تاریخی، منظره های طبیعی و نماهای شهری به نمایش می گذارد.

صحنه پردازی و پیشینه چشم گیر هستند، به این عکس، زندگی بخشیده شده است. مجموعه ای از دایوراماها در موزه آیالا(۱) در مانیل موجود هستند و تاریخ فیلیپین را شکل می دهند. دو صحنه جداگانه به ریزال اختصاص یافته است که یکی، او را در حال نوشتن مرا لمس نکن و دیگری، اعدام وی را نشان می دهند. همین امر نشانه اهمیت ریزال در فرآیند شکل گیری فیلیپین نوین است. از آنجا که این دایوراما هم مورد علاقه دانش آموزان و هم مسئولان مدارس است، سالانه، هزاران دانش آموز فیلیپینی از آن دیدن می کنند.

روایت ریزال در موقعیت های چشم گیر دیگری نیز بازتاب می یابد. هر شب رأس ساعت هشت در پارک ریزال، نمایشی از صدا و نور، زندگی و مرگ وی را به تصویر می کشد. موسیقی، نورها و یک شرح ماجرا، به مجسمه های فلزی هشت فوتی، زندگی می بخشند. بسیاری از این پیکره ها که زنده به نظر می رسند، در لحظه اعدام ریزال تصویر شده اند. پیکره ریزال، جلوه ای قهرمانانه دارد که یادآور تصویر فرانسیسکو است. این پیکره به نوعی کنایه آمیز نیز هست. مردی که در زمان زندگی اش تنها پنج فوت قد داشت، اکنون به یک انسان غول پیکر هشت فوتی تبدیل شده و بر سر هر بازدیدکننده ای که در طول روز از اطراف آن می گذرد و هر کسی که نمایش او را نظاره می کند، سایه افکنده است. یادآوری هر روزه زندگی و مرگ ریزال، کیفیتی آیینی گرفته است که آن را به روشنی در مراسم سال‌روز ریزال در سرتاسر کشور می توان مشاهده کرد که برای بزرگداشت شهادت وی هر ساله در سی ام دسامبر برگزار می شود. پرچم ها به صورت نیمه افراشته درمی آیند؛ مراسم عشای ربانی با خدمات ویژه آن و مراسم اهدای گل برگزار می شود؛ ناقوس ها به صدا در

۱- Ayala Museum.

می آینـد؛ آخرین و معروف ترین شـعرش، «آخرین وداع من»(۱) بازخوانی می شود؛ آن هم به همراه دسـته ها، سـخنرانی ها و غذاهایی که این روز را بااهمیت جلوه می دهند. در این مراسم آیینی، کیفیتی مشارکتی نیز وجود دارد که طنین داسـتان ریزال در دیگر سـطوح جامعه فیلیپین را تضـمین می کنـد. باید توجه داشت که چگونه هنگامی که کشوری کاتولیک _ که پیش تر زیر سـلطه بود _ می خواهد روایات عاشـقانه و داستان تولد خود را مطرح کند، آیین های ملی در کنار خدمات دینی قرار می گیرند.

داسـتان اعدام ریزال به طور خاص بعد از ترور بنیگنو آکوئینو(۲) در ۲۱ آگوست ۱۹۸۳، با قدرتی مضاعف تکرار شد. بنیگنو آکوئینو تنها چنـد دقیقه پس از بازگشت از سـفر در فرودگاهی که بعدها مانیل ملی _ بین المللی نام گرفت، ترور شد. پس از ترور وی همچون زمـان اعـدام ریزال، مرگ وی به کـانون توجه هـا در فضـای عمومی تبـدیل شـد. فرودگـاهی که وی در آن کشـته شد، پس از مرگش به افتخار او، فرودگاه بین المللی نینونی آکوئینو(۳) نامیده شد. آکوئینو هنگام بازگشت از تبعید سه سـاله اش در امریکـا، در گفت وگویش بـا یک روزنامه نگار در هواپیما گفت: «احساس می کنم همه ما بایـد روزی بمیریم و حال اگر سـرنوشت من این است که با گلوله یک تروریست کشـته شوم، بگذار چنین شود.» آکوئینو به طور شخصـی، داستان خود را بـا داسـتان ریزال پیونـد می زنـد. او نیز از تبعیـد به وطن بازگشـته بود تـا بـا مرگ روبه رو شود. پس از ترور آکوئینو، مفسـران بسـیاری چنین برداشتی ارائه دادنـد. بعـدها گفته شـد همان گونه که مرگ ریزال، نشانه آغاز زوال سـلطه اسـپانیا بود، مرگ آکوئینو نیز نشانه آغاز زوال سلطه مستبدانه و بیست ساله فردیناد مارکوس(۴) بر

۱- My Final Farewell.

۲- Benigno Aquino.

۳- Ninony Aquino International.

۴- Ferdinand Marcos.

مردم این کشور بود.

این روایات به طور موازی در بسیاری از نقاط در هم تنیده شده اند. اینترنت به طور فزاینده ای سبب بازتاب یافتن داستان ریزال در سرتاسر جهان شده است. سایت رسمی وی که توسط دانشگاه خوزه ریزال مدیریت می شود، جزئیاتی از زندگی و مرگ وی به بازدیدکنندگان ارائه می دهد. در این سایت، نشانه هایی از موارد بحث برانگیز درباره روایات ریزال وجود دارد. برای مثال، اطلاعات موجود در مورد «دست شستن» او از دیدگاه هایش درباره کلیسای ضدکاتولیک، در آخرین ساعت های زندگی اش از اهمیت ویژه ای برخوردار است. با وجود این، خوانندگان می توانند با مطالعه مکتوبات زندگی نامه نویسان مختلف با گزارش های متضادی مبنی بر اینکه آیا ریزال هرگز چنین کاری کرده است یا خیر، اطلاعاتی کسب کنند. اینکه بر سر این پرسش، چه قلم فرسایی هایی صورت گرفته، نشانه اهمیت حفظ، اصلاح و مالکیت روایت اوست. این وب سایت، ترویج دیدگاه های متفاوت درباره وی را در میان عموم مردم ممکن ساخته و بستری برای بازتاب بحث های افراد گوناگون فراهم آورده است تا بر دامنه این بحث ها افزوده شود.

نتیجه

نتیجه

در بخش های قبل به تحلیل چهار فرآیند دخیل در شکل گیری، گردش و دریافت مجموعه ای از روایات مرتبط با زندگی و مرگ خوزه ریزال پرداختیم. آهنگ ساز کانادایی، جان کیج(۱) به دلیل ساخت «پیانوی آماده»،(۲) بسیار شناخته شده است. در این پیانو، روی طرح اصلی، تغییراتی ایجاد شده و میان سیم های پیانو، لاستیک، سنگ، پیچ و چوب قرار داده شده است. در نتیجه با تغییر تکرارها و پژواک های

۱- John Cage.

۲- Prepared Piano.

موسیقی که از بدنه دستگاه خارج می شد، صدای تولید شده از پیانو تغییر کرد. این شیوه، اثری به یاد ماندنی بر جای گذاشت و صداهای آسیایی و به طور خاص، منطقه بالی(۱) را زنده کرد. منظورم این است که مخاطبان و تولیدکنندگان رسانه نیز اکنون در حال انجام کاری مشابه در مورد داستان ریزال هستند و عناصری جدید به درون یا میان داستان های اصلی می افزایند.

مطالعه موردی ریزال، نگرش ارزشمندی درباره شیوه های عملکرد روایت ارائه می دهد. روایات هرگز ایستا نیستند و هرگز به کنترل یک فرد یا مؤسسه درنمی آیند. آنها برای رسیدن به اهداف متعدد به صورت های متفاوت، بازخوانی می شوند و گسترش می یابند. در جایی مطرح کردم که گسترش دامنه می تواند در آنِ واحد، یک روایت را به مخاطبان نزدیک کند یا آنها را از داستان اصلی دور سازد. روایات نیز به صورت خلاقانه، شرح و تفصیل داده شده و به دلیلی برای سرسپردگی، تکریم، بزرگداشت، اقناع و نزاع تبدیل گشته اند. رسانه های جدید با ترجمه یا اقتباس روایات، آنها را تغییر شکل می دهند. نمونه سینمایی مرا لمس نکن که در سال ۱۹۶۱ ساخته شد، روایتی ارائه کرد که با متن اصلی کتاب که خود ریزال در سال ۱۸۸۷ نگاشته بود، بسیار فاصله داشت. البته اجرای مجدد و چشم گیر روایات به شیوه هایی که از طریق آنها، داستان ها در بسترهای مذهبی، فرهنگی و تاریخی بازتاب می یابند، کمک می کند. با وجود این، در میان دریای بی کران داستان ها، گفته های موجود پیرامون داستان ریزال قابلیت بازآفرینی دارند. هر قدر هم که گفته ها و داستان های پیرامون وی، غنی و تفکربرانگیز باشند، وقتی کنار هم قرار می گیرند، ناکامل به نظر می رسند؛ مجموعه ای تکه‌تکه و خطوط روایتی که حتی مدت ها پس از اعدام او همچنان در حال ساخته شدن و شکل گیری اند. آشنایی با برخی شیوه های تکرار، گسترش دامنه و شرح و تفصیل داستان ریزال، نه

ص:۱۱۷

۱- Bali: یکی از جزایر اندونزی با ۳ میلیون و ۸۹۰ هزار نفر جمعیت (بر اساس آمار سال ۲۰۱۰).

تنها به شفاف سازی شیوه عملکرد روایات می انجامد، بلکه بازتاب گفته های خود ریزال را نیز در بین نسل ها و فرهنگ ها آسان تر می سازد. گفته هایی همچون اینکه: «هیچ کس نمی داند چگونه خواهد مرد، ولی هر کسی موظف است تصمیم بگیرد که چگونه و برای چه باید زندگی کند».

زیبایی شناسی

اشاره

ص:۱۱۸

۴ زیبایی شناسی

بیرجیت میِر(۱)

جوجادا وریپس(۲)

برگردان: سید کمال رضوی

هر از گـاهی، هنرمنـدانی آثارشان را به جهان عرضه کرده انـد که برای دین‌باوران تکان دهنـده، توهین آمیز و رنجش زا بوده است. مثالی مناسب و مشـهور برای این مورد، اثر(۳) اندرس سرانو(۴)ست که نخست در سـال ۱۹۸۹ به نمایش گذاشـته شد و شماری از کاتولیک ها ی کلیسای رم را به اندازه ای برآشفت که سرانجام برای حذف (۵) این قطعه

۱- Birgit Meyer.

۲- Jojada Verrips.

۳- اثری با نام Piss Christ.

۴- Andres Serrano.

۵- اینکه مشاهـده هنر تابوشـکن می توانـد واکنش های غریزی را در تماشاگران برانگیزد، به دقت در هشدارنامه موزه برکلین هنر مـدرن در نیویورک به مناسـبت گشـایش نمایشـگاه «احساس» در سال ۱۹۹۹ تشـریح شده است. اینکه چگونه آثار عرضـه شده سبب تکان، غثیان، آشفتگی، وحشت زدگی، هیجان و دل شوره می شوند. (نک: وریپس، ۲۰۰۸)

«زننده»(۱) هنری از فهرست نمایشگاه ها اقامه دعوا کردند. برخی حتی به نابودی آن کمر بستند، چنان که نوجوانی به نام ملبورن با چکش به آن حمله ور شد؛ چون حکم قاضی مبنی بر «موهن نبودن ذاتی این اثر»، اشک مادرش را درآورده بود. به نظر آلیسون یانگ(۲) ــ که به تفصیل وارد این ماجرا شد ــ مشکل قاضی از آنجا شکل گرفته بود که «این اثر با اصطلاحات خوشایند زیباشناختی قابل توصیف بوده است، مانند توصیف آن به شفق گونه بودن»، ولی فهم یک آدم معمولی از عنوان و آگاهی او از شیوه ساخت اثر بر توهین آمیز و زننده بودن احتمالی آن گواهی می دهد. چه بسا قاضی در آرزوی یافتن زنندگی یا وقاحت حقوقی در اثری هنری بوده است که در فرجام بدان دست نمی یابد؛ زیرا وی میان زیبایی شناسی اثر هنری (زیبایی ظاهری) و جایگاه نسبت گزارانه آن (سرشت نفرت آور پیدایی اثر که عنوان، گواه آن است)، تضادی می بیند، ولی سرانجام، این روی زیبای اثر است که آن را از حکم به زننده بودن در امان می دارد. (۲۰۰۵: ۳۲)

برای برخی خوانندگان، شاید دور از انتظار باشد که «زیبایی شناسی»(۳) به عنوان واژه ای کلیدی در بررسی دین و رسانه به کار آید. منشأ این ناباوری، معنای محدود این واژه در دوران مدرن است. زیبایی شناسی یادشده به همان مفهومی است که در پایان قرن هیجدهم فراچنگ آورده و هنوز هم در دو حوزه تخصصی و عمومی کاربرد دارد؛ یعنی «زیبایی بی طرف» یک اثر هنری. نشان خواهیم داد که زیبایی شناسی پیش از رسیدن به این معنای خاص کانتی، معنای بسیار وسیعی داشته است. در حال حاضر، گرایشی با پس زمینه ها ی متنوع رشته ای (مانند پژوهش های فرهنگی و بصری، انسان شناسی، جرم شناسی فرهنگی، مطالعات رسانه ای، تاریخ هنر و دین تطبیقی) میان دانش پژوهان علاقه مند به مطالعه شبکه دین و رسانه وجود دارد تا به بازنگری مفهوم وسیع تر زیبایی شناسی روی آورند. ابتدا شرح فشرده ای از

۱- Obscene.

۲- Alison Young.

۳- Aesthetics.

تبارشناسی کهن این اصطلاح و دگرگونی ها ی معنایی آن را در طول تاریخ می آوریم. سپس این موضوع را بسط می دهیم که چگونه زیبایی شناسی به شیوه ای حس برانگیز می تواند تصور شود، به کار رود و بینش ها ی عمیق تری در جهت شناخت فراگیر رسانه ها ی دینی ــ شامل نقش ها، شمایل ها، متن ها، فیلم ها، نوارها، رادیو و غیره ــ به بار بنشانند تا بر دین مداران اثر بگذارند و حامل جلوه ای از حضور الهی باشند.

از امر حسی۱ تا حس زیباشناختی۲

از امر حسی(۱) تا حس زیباشناختی(۲)

در کتاب درباره نفس، ارسطو استدلال می کند که «نفس»(۳) به عنوان هستی غیر مادی با قدرت های ویژه یا نوعی نیروی حیات با توانایی های خاص آن گونه که او مفهوم سازی کرده است، کالبد موجودات انسانی و دیگر حیوانات را به خدمت می گیرد تا این قوه ها و قدرت ها را در بدن فعلیت ببخشد. از نظر ارسطو، نفس سرچشمه ای است برای:

۱. توان ما در تغذیه خود؛

۲. توان ما در درک جهان به وسیله حواس پنج گانه؛(۴)

۳. قدرت بازنمایی(۵) جهان؛

۴. قدرت تفکر درباره(۶) جهان؛

۵. قدرت پر و بال دادن به امیال(۷) در جهان.

همه اینها در احساسات ما ریشه دارد. ارسطو، لامسه را اساسی ترین حس نفس

۱- Aesthesis: برخی از امور حسی در نظر افلاطون عبارتند از: سرما، گرما، دیدن، شنیدن، لذت برد و...

۲- Aesthetica.

۳- Psyche.

۴- Aisthetikon.

۵- Phantastikon.

۶- Nous.

۷- Orektikon.

برمی شمارد؛ زیرا لامسه، از خلال تولید مثل(۱) و صیانت،(۲) مقوّم شرط بقای ماست. با اینکه ارسطو، دیگر حواس را به گونه بساوایی و در عرض آن نمی پنداشت، آن گونه که برخی دانش پژوهان عصر ما می اندیشند، او دریافته بود که ادراک ما از جهان از دریچه حواس پنج گانه، یک کل تجزیه ناپذیر است. این همان معنایی است که ارسطو از امر حسی (در ارتباط مستقیم با حواس پنج گانه) در نظر داشت. قابلیت ها ی جسمانی ما بر پایه قدرتی است که به نفس ما داده شده است تا اشیای این جهان را با واسطه پنج شیوه متفاوت حسی خود ادراک کنیم؛ به گونه ای تحلیلی و هم زمان به عنوان یک کل در هیئت مجموعه ای خاص از حس یافت ها. برای مثال، سیبی را با ریخت، مزه، بو، صدا، رنگ و شکل قابل دیدن در نظر بگیرید. اثرگذاری سیب به عنوان یک کل بر ما دقیقاً هم زمان است با حس یافت های متفاوت از آن. ازاین رو، مفهوم امر حسی به سرجمع تجربه حسی و به دانش حسانی ما از جهان بازمی گردد.(۳)

این دانش در جریان تاریخ به تدریج به پس زمینه جهان غرب رانده شد و بیش از پیش بر احساس هایی تکیه شد که با چشم دریافت می شوند. بازنمایی ها تنها بر عنصر چشم بنا شدند و سرانجام، تفکر انتزاعی و خردورزی در چرخشی بر این بازنمایی ها استوار شدند. به طور مشخص، اصل «من می اندیشم پس هستم»(۴) دکارت، تفکیک قاطع او میان ذهن و بدن را در پی داشت. مفهوم حسی ارسطو یا شیوه زیباشناختی دریافت جهان یعنی آگاهی از طریق بدن، موقعیت خود را در محافل روشن فکری به سرعت از دست داد. در این میان، مقدمه الکساندر گوتلیب بومگارتن(۵) بر اصطلاح حس

ص:۱۲۳

۱- Sex.

۲- Violence.

۳- برای شرح مفصل تر درباره امر حسی نک: وریپس، ۲۰۰۶.

۴- Cogito ergo sum.

۵- Alexander Gottlieb Baumgartner.

زیباشـناختی در میانه قرن هیجدهم برای معرفی دانش شـناخت حسانی در مفهوم کلاسـیک آن، گام مهمی به شـمار می رفت، ولی نشان دهنـده بازگشت یا بازآفرینی پایدار روابط متوازن تری میان زیباشناسـی و شـناخت عقلی جهان نبود. چه بسا کیفیت حس زیباشـناختی بـه عنـوان یـک علم به این رشـد نـامتوازن کمـک کرده باشـد؛ زیرا این علم به جـای تکیه بر توانـایی هـا ی فرادست یا کلی تر آگاهی یعنی شـناخت عقلی و منطقی بر توانایی ها ی فرودست یا زیرین آگاهی یعنی شـناخت حسی آدمی انگشت می گـذارد. هرچه باشـد، مـایه تـأسف است که تقاضای رقت انگیز بومگارتن از فیلسوفان برای توجه جدّی به اهمیت دریافت زیباشناختی یا اثرپذیری حسی از جهان، پاسخ مورد انتظار را در پی نداشت؛ زیرا پس از او خم افکندی، میراث ارسطو را به پس زمینه مطالعات تخصصـی رانـد و این جریان در بستر بسـیار ویژه ای به راه افتاد. به این ترتیب، اسـتتیکا به تدریـج، به دانش عقلی زیبایی و فلسفه هنر بدل شد.

میراث کانت۱

میراث کانت(۱)

نقش اصـلی در این رویـداد یـک سویه و کم و بیش کوته بینـانه از آن ِ ایمانوئـل کـانت بود. او با رساله ها ی متقن بومگارتن درباره شایسـتگی تأمل در شـیوه ها ی شـناخت حسی یا بدنی در کنار شیوه ها ی شناخت عقلی یا ذهنی، آشنا بود. وی داوری زیباشـناختی درباره یک چیز را بر احساس خوشاینـدی (میل)(۲) یا اکراه (بی‌میلی)(۳) مبتنی می دانست که برآینـدی است از هم آمیزی ناخواسـته قوه خیال و عقل. از آنجایی که دیدگاه کانت یعنی احساس خوشایندی و اکراه بر یک داوری ناب ذوقی یا بر بازتاب یافتن به وسـیله شیء استوار است که از مجموع حسانیت و عقل فرا می آید. او در رهیافتی کم و بیش عقلی به این تجربه دست می یازد. احساس

ص:۱۲۴

۱- Kant.

۲- Lust.

۳- Unlust.

لذت بردن یا نبردن زیباشناختی (و تجربه زیبایی یا زشتی) دارای چهار ویژگی است:

۱. به سلیقه ای خاص وابسته نیست و خواسته مشخصی را به بار نمی آورد؛

۲. به یک شیء واحد و نه رده ای از اشیا تعلق دارد؛

۳. با برخورداری از مناسبت بدون غایت داوری می شود؛

۴. (بی‌دلیل) با تأیید دیگران روبه رو می شود.

کانت همچنین در پیوند با زیبایی، مقوله زیباشناختی امر والا(۱) را به میان می آورد؛ چیزی قابل مشاهده که حیرت، اضطراب و هیبت می آفریند و از امر زیبا فراتر می رود. این دو مقوله، ستون های فلسفه زیبایی شناسی کانت را می سازند.

با آنکه شمار زیادی از دیگر اندیشمندان بزرگ از جمله شیلر،(۲) شیلینگ،(۳) هگل،(۴) شوپنهاور(۵) و تا حدوی، مارکس(۶) به زیبایی شناسی پرداخته اند، ولی دیدگاه کانت بیشترین تأثیر را در دهه های بعد به ویژه در میان تاریخ پژوهان و فیلسوفان هنر بر جا گذاشت. اندیشه زیباشناختی کانت هنوز هم به طور مستقیم و غیر مستقیم بر کار بسیاری از پژوهشگران امور زیبا و پدیده های والا سایه انداخته است. با این حال، پذیرش دیدگاه عقلی و خردبنیاد کانت درباره چگونگی فهم تجربه ها ی زیبا و والا، دوپارگی های مشکل زای چندی دارد که زیبایی شناسی را در حصار کم و بیش تنگ پژوهشی به بند می‌کشد.

آشکارترین پی آمد فوری، مرزنگاری دوپارگی یاد شده است میان قلمرو حواس یا بدن و حیطه عقل یا ذهن که بومگارتن، آرزوی پرشور پیوند آن دو را در سر داشت. این بدین معنای ضمنی است که حواس و بدن برای فهم اثرگذاری حسی و

۱- Sublime.

۲- Schiller.

۳- Schelling.

۴- Hegel.

۵- Schopenhauer.

۶- Marx.

عاطفی همه انواع صور خیال و ابژه ها بر مخاطبان در سپهر دین (برای مثال)، شایستگی چندانی ندارند. ممکن است این روند را حس کاهیدگی یا جسم زدایی زیبایی شناسی بنامیم. چشم یک چشم ذهنی و گوش یک گوش ذهنی شده و دیگر حواس فلج یا بی‌حس گشته اند. تنها با ظهور پدیدارشناسی به ویژه با دیدگاه بسط یافته مرلو ـ پونتی(۱) درباره ادراک، دیگربار تجربه ها و آگاهی های زیباشناختی در مرکز عرصه نمایان شدند.(۲) اثر مرلو ـ پونتی(۳) در سال ۱۹۴۸ آشکارا با چنین تجربه ها یی در پیوند با ظهور هنر مدرن سروکار داشت. بازنمایی های واقعیت به وسیله هنرمندان در توافق با این حقیقت بود که جهان تنها از راه چشم دیده نمی شود، بلکه با تمام حواس دریافت می شود؛ یعنی با سرتاسر بدن. اثر منحصر به فرد مرلو ـ پونتی، بسیاری از دانش پژوهان رشته های مختلف در نیمه دوم قرن بیستم را واداشت تا به نگرش هایی فراتر از نظریه زیباشناختی غیرمجسم و غیرمادی در فلسفه هنر روی آورند.

دومین دوپارگی، انحصار نظریه زیباشناختی نئوکانتی در هنر موسوم به هنر فرادست(۴) یا مدرن است. (هنر در مکان ها و فضاهای ویژه حفظ و عرضه می شود.) این نظریه به صورت تحقیرآمیزی، هنر برچسب خورده فرودست(۵) یا پرزرق و برق را به دور می افکند (تولید صور خیال و ابژه های انبوه برای مصرف خیل عظیم توده ها). در این زمینه، مهم است بدانیم که جدایی میان هنر فرادست و هنر فرودست، تا حدودی هم زمان است با دوپارگی سومی که در عصر روشنگری پدید

ص:۱۲۶

۱- Merleau- Ponty.

۲- نقدهای بنیامین (۱۹۷۷) و بورک ـ مورس (۱۹۹۲) بر نظام های دریافتی مدرن بر پایه درست بنا شده اند؛ زیرا دگردیسی دریافت حسی را در بافتی می نگرند که به برجسته شدن حس بینایی انجامیده و در پی فلج کردن دیگر دریافت های حسی است. با این حال، دیدمداری نباید ساده انگاشته شود وگرنه به ناتوانی ما در فهم دستگاه حسی مدرن خواهد انجامید. کاوش هماهنگی حواس و دست یازی های هم زمان زیباشناختی آنها در فضاهای خاص تاریخی مانند فضای مدرن اهمیت دارد.

۳- Causeries.

۴- High art.

۵- Low art.

آمد؛ یعنی فاصله گرفتن هنرمند از قلمرو دینی. بر پایه این بینش، دین در دوران مدرن و عقل گرایی به تدریج، اهمیتش را از دست می دهد، حال آنکه هنر فرادست به جایگاه برینی برای خلق تجربه والاـ تبدیل می شود. به دنبال آن، آثار اشخاص مذهبی که خود را هنرمندانی جدّی می پنداشتند، به قلمرو هنر فرودست یا پر زرق و برق تنزل یافت و شایسته بررسی و توجه دانسته نشد.

در پی این دوپارگی ها[ی سه گانه]، گفتمان زیباشناختی نوکانتی به حوزه انحصاری پژوهش محدود شد که دست کم از منظر زیباشناسی به مفهوم ارسطویی آن، تنگ نظرانه است. نه تنها کالبد نادیده گرفته شد، بلکه طیف وسیعی از صور خیال و ابژه ها، خودسرانه به عنوان هنر بی مقدار، دینی یا هر دو، ملال آور خوانده و از درجه اعتبار ساقط شدند. افزون بر آن، نسبت به بافت اجتماعی و فرهنگی سازنده و پردازنده تجربه ها ی زیباشناختی نیز بی توجهی شد. همه اینها محصول رویکردهای ایستا و غیرمجسم زیباشناختی است. حتی اگر نگاه تماشاگران نقش ها را به عنوان یک حس کانونی بدیهی و مسلّم فرض کنیم، رویکردهای یادشده از درک مواردی درمی مانند که در آنها، آهنگ دستگاه حسی تحت تأثیر اختراع فن آوری های جدید دست خوش دگردیسی های جدّی شده است به ویژه در عرصه تولید و مصرف صور خیال و متن های مثلاً مدرن. به دیگر سخن، این رویکردها به دلیل بی اعتنایی در برابر دلالت بافت های اجتماعی و فرهنگی و کلیت دستگاه حسی، آهنگ خاص حواس در هماهنگی با ظهور ذهنیت های مدرن را نادیده می انگارند.

دین در مقام میانجی و «چرخش زیباشناختی»

دین در مقام میانجی و «چرخش زیباشناختی»

این سنخ دوپارگی های مدرن میان ذهن و بدن، هنر فرادست و فرودست و هنر و دین، نگرش ها ی زیباشناختی را به مدتی طولانی شکل بخشیدند، ولی هم اینک

تمایلی به فهم فراگیر این اصطلاح پدید آمده است. دانش پژوهان با بازشناخت نیازمندی به درک قدرت عاطفی پیکره ها، صداها، متن ها و دیگر صورت های فرهنگی که در مخاطبان نفوذ می کند به جست وجوی فهم های یک دست تری از حس کردن و آگاهی یافتن برآمدند. به یقین، این بازشناسی نه تنها زیبایی شناسی را در حصار هنرهای فرادست (در برابر هنرهای توده ای و دین) به بند نمی کشد بلکه آن را در زندگی روزمره جاری می سازد و در ورای دوانگاری گفتمان های زیباشناختی نوکانتی، نوید بخش جنبشی است به سوی بازشناسی مفهوم جامع ارسطویی امر حسی. عرصه نوظهور دین و رسانه یکی از بسترهایی است که در آن، شاهد چرخشی به سوی فهم گسترده تر زیبایی شناسی هستیم. این دگرگونی با خیزشی خیره کننده و رواج قالب های سمعی ـ بصری فرهنگ دینی آغاز شده است. از نوارهای سخنرانی واعظان مسلمان تا برنامه های رادیویی تبلیغی تجدید بنای کاتولیک، از سریال های کمیک دینی تا وعظ تلویزیونی کریسمس و از فرآوری انبوه لیتوگراف ها و عکس هایی که به دل آگاهی معنوی دعوت می کنند تا راه اندازی تارنماهای روحانی در فضای رایانه ای، همگی در خدمت این چرخش قرار دارند.

در نگاه ابتدایی، رسانه و دین گویا به دو قلمرو متضاد هستی شناختی تعلق دارند: یکی، به مادیت و تکنولوژی زمخت و دیگری، به مرتبه والای الهی یا فرامادی. با توجه به بهره گیری سنت های دینی از رسانه ها ی نو، این نگاه ابتدایی کاستی های زیادی از دید دانشوران دارد. پیش فرض جدایی دین از رسانه نیز از درک غیرمادی و غیرمجسم از دین مایه می گیرد. در واقع، پس از اصلاحگری پروتستانی و هم سو با دوپارگی های یادشده، دین مدرن بر شالوده تضاد میان روح و ماده و اعتقاد درونی و رفتار بیرونی پی ریزی شد. برای مدتی مدید، مسائل بازنمایی و تأویل که با درک اعتقادات درونی و معانی باطنی، دم ساز بودند، مقامی ممتاز یافتند. تأمل در

شبکه به هم پیوسته دین و رسانه به فهم دین در نقش «عامل میانجی» می انجامد که بر اساس آن، رسانه ها اهمیتی بنیادی می یابند. در این فهم دینی، رسانه، شرط لازمی ا ست برای ایجاد پیوستگی میان مردم و عالم غیب که همان گستره عمل الهی یا فرامادیت است. مفهوم وساطت در آغاز کار از صورت های مادی رسانه ها به صورت انکارناپذیری حکایت دارد؛ صورت هایی که حواس و بدن های دین مداران را هماهنگ می کنند و آنها را مخاطب قرار می دهند. در این مسیر، نگرش های بدیل در حوزه دین و رسانه از دین غیرمجسم و غیرمادی مدرن فراز آمدند، به زیبایی شناسی توجهی فراخور آن کردند و مفهوم جامع ارسطویی را بازآفریدند.

برای مثال، دیوید مورگان(۱) در تحلیل خود درباره رابطه میان آثار دیداری حضرت مسیح علیه السلام و تماشاگران آنها در بافت پروتستانتیسم توده ای امریکا، از فهم بافتارمند و تن یافته زیبایی شناسی دینی جانب داری می کند. مورگان با برجسته شمردن قدرت عاطفی ایماژها، بر فرادستی تنانی تأکید می کند؛ چون از طریق آن، تصویرهای عیسی علیه السلام به جای تصویرگری صرف، حضوری پرجذبه را تداعی می کنند.پویش کریستوفر پینی(۲) در شیوه های ارتباط روستاییان مرکزی هند با انبوه لیتوگراف های الهگان، به این نگرش بدیل زیبایی شناسی اهمیت بیشتری می هد. وی عکس های خدایان را در یک آیین پرستش جسمانی ــ شعری از آن بدن ــ جای می دهد که در آن، تصویرها، آنچه را می خواهند، دریافت می کنند. به نظر پینی در آیین های تصویری هندو، نمایشگر تجربه کارآیی و اثرگذاری تصویر را به پای قدرت آن می گذارد. پینی ضمن تأکید بر اینکه نظریه زیباشناختی نوکانتی تا اندازه زیادی با تماشاگر نادل بسته بی بدن(۳) پیوند می خورد، برای به چنگ آوردن جذبه و اثربخشی دریافتنی ایماژها،

۱- ۱.David Morgan.

۲- Christopher Pinney .

۳- Disinterested bodiless beholders.

اصطلاح جای‌گزین زیباشناسی جسمانی(۱) را وضع می کند. او با وضع این اصطلاح در پی بازیابی معنای یونانی و کهن زیبایی شناسی به مفهوم «دریافت حسی» است که ریشه جسمانی و مادی دارد و هم زمان به مفهوم تجهیز حواس نیز اشاره می کند. از نظر او زیباشناسی جسمانی به معنای «پذیرش حسی ایماژها»ست یا تعهد تنانی با آثار هنری که بیشتر مردم (به جز کانتی ها و مدرنیست ها) از آن بهره مندند. کتاب او به زیبایی بیان می کند که چگونه این فهم جامع زیبایی شناختی، دروازه های جدیدی از پژوهش را به روی انبوه ایماژهای دینی باز می کند تا بسی بیش از چگونه بودن ایماژها، قدرت عمل آنها آشکار شود.

بخش عظیمی از پژوهش های دین و رسانه بر فرهنگ بصری تکیه می کند و پژوهشگران از ناتوانی رویکردهای سنتی زیباشناختی در فهم قدرت عاطفی ایماژها در برابر توانایی ایماژها در به کار انداختن تجربه دینی ناخرسندند. پس ظهور نقدهایی بر این رویکردها جای شگفتی ندارد. به هر حال، پژوهشی در معنای جامع زیباشناختی، حوزه رسانه های غیربصری مانند رادیو و نوار کاست را نیز می تواند دربرگیرد. در این عرصه، اثر چارلز هیرشکیند(۲) منزلت ویژه ای دارد. این اثر درباره شیوه هایی است که انبوه نوارهای موعظه با مجموعه های مجسم از میان شنوندگان جوان مسلمان سخن می گویند و شنوندگان این حکایت ها را نظر به «اخلاق استماع»(۳)می پذیرند. هیرشکیند با تأکید بر اینکه یک بافتار تربیتی فراگیر، به قابلیت های تکلمی و سمعی مردم شکل می دهد تا منش عاطفی ویژه ای به بارآورد، می گوید که واقعیت یابی تشخص اخلاقیات اسلامی با کالبدی پرطنین گره خورده است. وی با گزینش یک فهم زیباشناختی جامع و جسمانی که الهام گرفته از برداشت شوسترمن از اصطلاح «تنازیبایی شناسی»(۴) است، به طور ویژه اعلام

۱- Corpothetics.

۲- Charles Hirsch kind.

۳- Ethic of listening.

۴- Somaesthetics: مطالعهٔ انتقادی جسم و نقش جسم در دریافت درونی ـ فلسفی.

می کند

که بدن، پیوندگاه زیبایی و اصول اخلاقی است. ازاین رو، تحلیل او از «تن ــ اخلاقی»(۱) از تجربه دینی مایه می گیرد.

گفتنی است این رهیافت های جدید بر حسگری های تنانی تکیه می کنند، ولی از نظریه های روز آمد تجربه دینی در حالت های شخصی که پیروان ویلیام جیمز(۲) بسط داده اند، پیشی می گیرند. این واقعیت که او و هم فکرانش، ساده انگارانه به وجود یک تجربه دینی ابتدایی، بی پیرایه و با سیاقی به ظاهر بی واسطه می اندیشند، خالی از کاستی نیست. این نگرش مفاهیمی همچون اراده، عاطفه و داوری زیباشناختی را در فردیت انسان معتقد منحصر می کند و صورت های اجتماعی ساری، جاری و عام مانند زبان را که در شکل گیری تجربه فردی سهیم هستند، نادیده می گیرد. افزون بر آن، دیدگاه جیمز از درک گستره ای در می ماند که در آن، ساختارهای بازگفت همان گونه که به وسیله سازمان های دینی پاسداری می شوند، در تأیید ذهنیت های خاص مذهبی، نقشی کانونی ایفا می کنند. فهم دین در مقام وساطت نقش این گونه شیوه ها و ساختارها به شکوفایی تجربه دینی و معنویت به شدت فردی شده اشاره دارد. ازاین رو، به جای اولویت دادن به یکی از حالت های فردی یا اجتماعی باید به فرآیندهای تکوین تجربه ها و ذهنیت های دینی اندیشید که در آنها امور شخصی و اجتماعی به صورت جدایی ناپذیری به یکدیگر گره خورده اند.

زیبایی شناسی دینی

زیبایی شناسی دینی

زیبایی شناسی دینی در معنای جاری به مفهوم عملی(۳) مجسم و مستحکم است که سوژه هایی را به سوژه ها و ابژه های دیگر ربط می دهد و در تجربه دینی ریشه دارد و زمینه ساز آن است. برای درک پیوند میان زیبایی شناسی و تجربه دینی برآنیم تا

۱- Soma-ethical.

۲- William James.

۳- Praxis.

در آغازین گام، از صورت هایی دینی سخن به میان آوریم که مواجهه میان انسان و ذات الهی، بلکه میان انسان ها را سازمان می دهند و تجربه فردی دینی را با صورت های ساری، جاری و عام خود تلاقی می دهند. نخست با طرح مفهوم «صورت حس یافتی»(۱) به تبیین این فرآیندهای تلاقی می پردازیم که در آنها تجربه‌های فردی و اجتماعی هم داستان می شوند. ما این صورت ها را به گونه حالت های به نسبت، پایدار و موثقی می شناسیم که راه رسیدن به تعالی را هموار می کنند تا پیوستگی میان مؤمنان در بافتار نظام های دینی مسجل شود و تداوم یابد.(۲) صورت های حس یافتی، ساری، جاری و عام هستند. آنها دین مداران را با آیین‌های ویژه عبادی گره می زنند و در شکل دهی به سوژه های دینی، نقش مرکزی دارند. در اینجا به شماری از ابعاد کلیدی صورت‌های حس یافتی می پردازیم تا شناخت ما از زیبایی شناسی به مفهوم کردمانی مجسم و مستحکم برجسته شود.

نخست اینکه صورت های حس یافتی، مواجهه با فراسوی ناپیدا، قلمرو روح یا تعالی را سازمان می دهند. سنت های دینی با رواداشتن شیوه های موجه و معتبر میانجی‌گری بر حالت‌مندی هایی صحه می گذارند که این قلمرو از لابه لای آنها و از چشم انداز دورتری قابل دسترس است و تولید می شود. بی گمان، این حالت‌مندی ها مرزهایی دارند و بیانگر حالت هایی ملموسند تا حواس را به سویه ها ی گونه گونی بکشانند. در مثال یاد شده آیین های تصویری هندو، نیایشگران، قدرت معنوی ویژه ای را به عکس های خدایان نسبت می دهند. خدایان تنها از طریق انبوه

ص:۱۳۲

۱- Sensational form.

۲- برای طرح مفصل تر مفهوم صورت حس یافتی نک: مِیر (a۲۰۰۶).

بازنمایی ها احضار نمی شونـد، بلکه از راه فرآینـدهای دوسویه دیدن و دیده شدن،(۱) با تماشاگران در هم می آمیزنـد. نقش هـا و شـمایل هـا به عنوان صورت های خاص حس یافتی که نیرویی ماورایی را احضار می کننـد، محور کارهای بسـیاری قرار می گیرنـد، ولی در این میـان، تمرکز ورای پیونـد تصـاویر و شـهود اهمیت دارد، چنـان که در آثار فعلی درباره موضوع هایی همچون تسخیر و احضار ارواح یا رابطه صدا و قدرت فره مند در فضاهای مسیحی و اسلامی با دقت نشان داده شده است. گام مهم، احراز این نکته است که بـا چه برهانی، توانایی احضار قـدرت ماورایی به صورت های روشن مادی نسـبت داده می شود. جاذبه زیباشناختی این صورت ها در جنبه ها یی نهفته است که به وسیله آنها و حواس و بدن بر تماشاگران اثر می گذارند.

دوم اینکه صورت های حس یافتی، همان گونه که پیش تر اشاره رفت، به شـیوه های مشخص، بدن ها و حواس مردم را شکل می دهند و آنها را مورد خطاب قرار می دهند. مورگان تصریح می کند که یک تعلیم بی همتای شهودی، چارچوب ایماژهای دینی را می سـازد و «کنش هـای دیـداری» ویژه ای را در پی دارد. در همیـن حـال، هیرشـکیند تأکیـد می کنـد کـه استماع با «شـنیدن» محض تفاوت فاحشـی دارد و به پیدایش خصـلت ها و احساسات بستگی دارد. ظهور دین‌داری در هر دو مورد، ثمره تلاشی مستمر روی بدن و حواس است که چشم و گوش را آماده می کند.

لیز جیمز،(۲) کلیسـای بیزانسـی را چنین وامی کـاود: «فضـایی جـذاب برای همه حواس»، «فضـایی که بـدن و رابطه بـدن با امر معنـوی را در قلب خـود نمایـان می کنـد.» او بـا بیـان نقش تلاقی مـاده و حس در ظهـور امر معنـوی، بر مرکزمـداری حـواس فرودست مانند بویایی، بساوایی و چشایی در دین بیزانسی تاکید می کند.

ص:۱۳۳

۱- Darshan.

۲- Liz James.

جرمی استالو(۱) با تحلیل سبک کتاب های درسی یهودی (در اینترنت) نتیجه می گیرد که تهی ساختن متون چاپی از گیرایی حسی، نابخشودنی است. در این کتاب ها به جای خشک نظری صرف، حسی از جاذبه دمیده شده است تا خوانندگان را لمس کند و بر جان آنها لنگر اندازد. در همه این نمونه ها، بدن و دستگاه حسی همچون بسترهای اصلی پرورش ذهنیت های دینی نمایان می شوند که در پرتو آن، همه گرایش های شخصی و صورت های حس‌یافتی عام در سیمای ملکه ای یگانه در هم می آمیزند.

سوم اینکه حالت های جسمانی و حسی که برای شکل دادن به سوژه های دینی به کار گرفته می شوند، در تثبیت و تداوم پیوستگی های آنها نیز نقشی کلیدی دارند. ازاین رو، مرکزمداری زیبایی شناسی در توسعه جوامع دینی بر پایه یک سبک عام زیباشناختی قابل انکار نیست. یک شیوه دینی مشترک که برای مثال، در نیایش جمعی، مجموعه آوازهای همگانی، تصویرها، شیوه های نگاه، نمادها، مناسک و حتی شیوه مشابه لباس پوشیدن و فرهنگ مادی نمایان می شود، علاوه بر بیان کردن حالت های فراگیر، به مردم احساسی از آرامش می بخشد. فراگیر شدن یک سبک مشترک زیباشناختی به وسیله یک وابستگی مشترک دینی، نه تنها احساسی از با هم بودن را می آفریند، بلکه با احساسات و حالت‌های جمعی سخن می سراید و آنها را باز می تاباند. چنین تجربه های مشترک مفاهمه و تساهمی، سیمایی گروهی و اشتراکی به مردم می دهد و زیربنای یک هویت دینی جمع بنیاد و گشتالت(۲) را می سازد. زیبایی شناسی فراگیر دینی در پر کردن فضاهای سکولار با قدرت دینی، نقش مهمی ایفا می کند. تحلیل آلن و ماری رابرتس(۳) از قدسیت بخشی شهرهای

۱- Jeremy Stolow.

۲- Gestalt.

۳- Allen Mary Roberts.

سنگال با نصب تصاویر صوفی زاهد، شیخ احمدو بامبا(۱) در اماکن عمومی، گواهی بر این حقیقت است. به یقین، نقش زیبایی شناسی در شکل گیری هویت های جمع بنیاد دینی و سیمای عمومی آنها، نیازمند توجه بیشتری در آینده خواهد بود.

برآیند

برآیند

نظریه زیباشناختی به دلیل عنصر جاذبه ــ و انزجار ــ تصویرها در جهان پساسکولار و اشباع شده از رسانه ها باید از دوپارگی های میان ذهن و بدن، هنر فرادست و هنر فرودست و هنر و دین فراتر برود. فهم جامع زیبایی شناسی آن گونه که یاد کردیم، امکان تمرکز بر رابطه میان مردم، ایماژها و دیگر صور دینی و امکان بررسی شیوه شکل گیری آن را فراهم می آورد. این نسبت به وسیله حالت های مجاز فراخواندن حضور و قدرت الهی و از طریق شیوه ها ی حسانی برقرار می شود. واکنش های پریشان مؤمنان در برابر اثر اندرس سرانو در پرتو درخشان این فهم جامع، رنگ دیگری به خود می گیرد که متفاوت از تصور قاضی است. قاضی بر پایه نظرگاه سنتی نئوکانتی، این اثر را نمونه ای از هنر فرادست با «زیبایی ظاهری» خود ارزیابی کرده بود. نظر ما درباره انگیزه اتهام های کفرگویی، هر چه باشد، چه سرگیجه زیباشناختی و چه بحث و جدل های سیاسی پیرامون آن، رویکرد زیباشناختی حمایت شده در اینجا، ما را به تصدیق این حقیقت وامی دارد که شاید مردمانی ــ به معنای واقعی کلمه ــ رنجیده باشند؛ دقیقاً به وسیله همان ایماژهایی که احساسات مجسم دینی و حالت های تمثیلی پذیرفته شده آنها را جریحه دار کرده است. ازاین رو، تصویرهای جنجالی همان نقطه ای را برجسته می کنند که در این جستار به دنبال آن بوده ایم. به دیگر سخن، دین در تنگنای سپهر روحانیت ناپایدار و ایمان های انتزاعی محض نمی گنجد، بلکه مواد و ابزاری ناب و سخت را شامل می شود که برای تجسم بخشیدن به سوژه های دینی به کار گرفته

ص:۱۳۵

۱- Ahmadou Bamba.

شده اند.

در پایان این جستار یادآور می شویم که در بازگشت به سوی زیبایی شناسی مجسم و استوار، بدن و حواس نباید رهین منّت «ذهن» شوند و تابعی از آن به شمار آیند. به دلیل تن و ماده زدودگی دین و زیبایی شناسی، احیای بدن و حواس از اهمیت ویژه ای برخوردار است. ازاین رو، رجعت به دوپارگی ذهن ــ بدن شایسته نیست. در فهم ما، همان گونه که مرلو ــ پونتی یادآور شده، فرآوری معنا و آگاهی (که معمولاً ـ با قلمرو ذهن پیوند دارد) همواره با تجربه ها و عواطف جسمانی در هم آمیخته و بازتابی از آنهاست؛ روندی که هم فکران بومگارتن آن را با اصطلاح مناسب «زیبایی شناسی منطقی»(۱) مشخص کرده اند. به دیگر سخن، برای درک فرادستی و قدرت اثرگذاری صورت های حس‌یافتی دینی بر تماشاگران، شما را به فهمی از زیبایی شناسی فرا می خوانیم که بدن و ذهن را در یک کل تجزیه ناپذیر در هم می آمیزد.

تصویر

اشاره

ص:۱۳۶

۱- Aestheticological.

۵تصویر(۱)

دیوید مورگان(۲)

برگردان: امیر یزدیان

در تاریخ بسیاری از ادیان و در رسانه های مدرن، تصاویر جایگاهی محصور دارند و این جایگاه تنها یک دلیل دارد: چنین تصور می شود که تصاویر اعتمادناپذیرند؛ دروغ می گویند؛ می فریبند و دزدی می کنند. هم در آثار سقراط و هم در انتقادهای فراوانی که نویسندگان یهودی، مسلمان یا مسیحی، اصلاح طلبان هندو و انقلابیون مارکسیست مطرح کرده اند، شاهدیم که شک و تردید موجب بی اعتمادی مطلق نسبت به تصاویر شده است. (لاتور(۳) و وی بل،(۴) ۲۰۰۲) تصاویر دروغ می گویند؛ چون در بازگوئی حقیقت، گزینشی عمل می کنند، در جنبه هایی از آن اغراق می کنند و معمولاً آن چیزی را تعریف می کنند که روحانیان، حاکمان ستمگر یا فروشندگان انتظار دارند تا بینندگان انعطاف پذیر بپذیرند. تصاویر، افراد ناآگاه را با القای نظرها و عقاید غیرحقیقی، گمراه ساخته و بینندگان جویای حقیقت یا قدرت را می فریبند. تصاویر، ایمان را از کلمات به عنوان ابزار وحیانی مکاشفه درونی و الهی در ادیان صاحب کتاب، می دزدند. همان طور که احتمالاً سقراط بدان اشاره کرده است، تصاویر، ایمان را در فرآیند منطقیِ گفتمان

۱- Image.

۲- David Morgan.

۳- Latour.

۴- Weibel.

می ربایند؛ در حرکت پیش رونده جست وجویی روشن فکرانه از عقیده به سمت حقیقت و با طرح ادعایی کذب درباره جایگاه خود (تصویر) در فرآیند آشکارسازی حقیقت یک امر.

با وجود این، بی اعتمادی به تصاویر، موضوعی عمیق تر را درباره آنها مفروض می دارد. تصاویر، جادوی خود را با اثری نامحسوس و در بیشتر موارد، مقاومت ناپذیر، بر جسم اِعمال می کنند. تصاویر با تحریک ترس، حسادت، غرور، وسواس، خشم، شهوت و به نوعی تمام احساسات و تمایلات شدیدی که در خون انسان قلیان کرده و یا قفسه سینه را سخت می فشارند، مو را بر تن فرد راست کرده و به شکل اشک از چشمان وی سرازیر می شوند. تصاویر، جسم را مجذوب خود می سازند و بر آن تکیه دارند. این موضوع دقیقاً همان چیزی است که والدین، روحانیان، اخلاق گرایان، معلمان و فلاسفه تحت عنوان قدرت تصاویر، از آن اعلام انزجار کرده اند. تصور می شود که تصاویر در نیروهای جسم جریان داشته و محدودیت های اندیشه و آگاهی را نابود می سازند؛ محدودیت هایی که قدرت های اخلاقی سخت در تلاشند آنها را پرورش دهند و از آنها محافظت کنند.

در واقع، تصاویر، بخشی آشکار از دستگاهی یک پارچه هستند که از عملیاتی بیولوژیک و در هم تنیده با الگوهای معرفت شناختی و فعالیت های نهادهای اجتماعی تشکیل شده اند. تصاویر تنها بر جنبه های ناپیدای هویت شخصی و جمعی دلالت ندارند، بلکه موادی هستند که با واسطه به سطوحی متصلند؛ سطوحی که مشاهده را به احساس و احساس را به مشاهده بدل می سازند. تصاویر بر اساس الگویی از مهم ترین سطح تجربه انسانی، یعنی چهره، چنین کاری را انجام می دهند. بهتر است چهرهٔ انسانی را به جای ارتباط اختیاری میان نماد با مرجع، سطحی ضخیم از درون ناپیدا تعریف کنیم؛ سیمایی که قلب پنهان امور را آشکار می سازد. به

معنای دقیق کلمه، تصاویر به عنوان چهره جسمی اجتماعی یا فرهنگی قلمداد می شوند. «سران مملکت» چیزی بیش از دال های اختیاری هستند. آنها سیمای زنده ملت ها یا کشورهای تحت رهبریِ خود هستند. می خواهیم چهره ها را باور کنیم؛ چون تصور داریم به طور ارگانیک به قلب و اراده مرتبط هستند. نوع بشر بسان دیگر پستانداران، برای به دست آوردن اطلاعات اساسی به چشم و دهان و دیگر ویژگی های صورت و حالت سر می نگرد. بدین ترتیب، بیشتر انسان ها می توانند نیّت و خواسته دوست و دشمنِ بالقوه را تشخیص دهند. چهره ها، متن نیستند که بتوان خوانشی از آنها به دست آورد؛ ولی محلی هستند برای شهود و مشاهده حقیقت، به هنگام وقوع یا حتی قبل از وقوع آن. چهره ها، مکانی هستند که تجرید و احساس در آن آشکار می شوند. به معنای دقیق تر، چهره، عضو فیزیولوژیک تصویر است. چهره ها، سطحی ضخیم هستند که تصاویر را به نمودهای شعورمند تبدیل می کنند؛ و این احتمالاً گرایشی بیولوژیک در میان نوع بشر است تا به تصاویر به گونه ای بنگرد که گویی صورت ها و اجسامی با جذبه ای بساوایی به جای صورت ها و اجسام خودمان هستند، بسان موجوداتی زنده که ما را به نظاره نشسته اند. (الکینز،(۱) ۱۹۹۶؛ گوتریه،(۲) ۱۹۹۳)

حس بینایی، مسیر مادی رسیدن به شناخت و تنها چیزی است که عیب جویان تصاویر و نگاره ها را می آزارد. احساس، حافظه و امر انتزاعی کاملاً ـ در هم تنیده شده اند. عواطف، فرآیند شکل گیری حافظه و فراگیری را ارتقا می بخشند. مطالعات تصویری بشر نشان داده است که بینایی از طریق دو نظام عصب شناختی جداگانه ارسال می شود: یک مسیر بر نئوکورتکس(۳) بصری متکی است که آگاهی را ممکن می سازد و دیگری، نظامی میان مغزی و قدیمی تر است که با آگاهی ارتباطی نداشته و

۱- Elkins.

۲- Guthrie.

۳- Neocortex.

تنها با بادامه مغز(۱) مرتبط است. بادامهٔ مغز واکنش های عاطفی به ویژه ترس را کنترل می کند؛ واکنش هایی که آشکارا و به سرعت، راه خود را به ضمیر خودآگاه می یابند، هرچند در بیشتر موارد به عنوان احساسی نامشخص هنگام جست وجوی یک موضوع. این سیستم بصری، منطق یا واکنش آگاهانه را شامل نمی شود، ولی بر واکنش غیرارادی نسبت به تهدیدهای دریافتی اثر می گذارد. (تامپسون(۲) و مَدیگان(۳) ۲۰۰۵: ۱۷۵) ممکن است در تماشای فیلمی ترسناک، این دو سیستم با هم تعامل داشته باشند: یکی به طور غریزی، ترس را هدایت می کند و دیگری در برابر میل به فرار مقاومت می کند. فرد با خود می گوید: «این فقط یک فیلم است»، ولی واکنشی ابتدایی تر، فرد را مجبور می کند تا به گونه ای دیگر فکر کند: تصویری که می بینم، واقعی است. به واسطه عرق ریختن، جویدن ناخن و میخ کوب شدن سرِ جای خود، فرد به نوعی با شرایط موجود مصالحه می کند.

اندیشه غربی درباره بازنمایی، به طور کلی از ریشه های خود پیروی کرده است: از سقراط و تا زمانی که افلاطون در کتاب جمهوری، روایتی متمایز یا به عبارتی بهتر، استنطاق(۴) در بازنمایی را بسط می دهد. آنجا چیزی را می یابیم که به عنوان تردیدی ماندگار باقی مانده است. از آنجاکه تصاویر امیال شدید را برآورده می سازند، برای منطق تهدید به حساب می آیند. به منظور کنترل جذبه اغواکننده هنرهای بازنمایی، سقراط خواستار قانون مندسازی سرسختانه لذت موسیقایی و شعری می شود. هماهنگی میان روحِ متعالی با جسم زیبا، شرایط ایده آل محسوب

ص:۱۴۰

۱- Amygdala: بادامه مغز یا آمیگدالا، سازه کوچک و بادام شکلی در سیستم لیمبیک است که در اعماق قسمت پسین و پایین لوب گیج گاهی مغز قرار گرفته است.

۲- Thompson.

۳- Madigan.

۴- Interrogation.

می شد. (افلاطون، ۱۹۹۲: ۷۹) وی تأسف می خورد از اینکه عمده قسمت های موسیقی و شعر و تقریباً تمام هنرهای بصری با منحرف کردن توجه به سمت تمایلات کنترل ناپذیر جسمی، در اثرگذاری بر توازن بسیار مهم میان سوما(۱) و روان، ناکام مانده اند.

نقد سقراط در طول دو هزاره، رونقی متناوب داشته و همان طور که خواهیم دید، بر منتقدان مهم و متعدد فرهنگ عامه در قرن بیستم میلادی اثر گذاشته است. با وجود این، در سال های اخیر، کارشناسان و منتقدان به ماهیت مجسم مشاهده پی برده اند؛ چیزی که لازمه نقش بدن در فرآیند معناسازی از فیلم یا دیگر رسانه های تصویری است. (ساب چاک،(۲) ۲۰۰۴) حتی دبلیو. جی. تی. میچل(۳) معتقد است اصطلاح «رسانه های بصری»،(۴) اغفال‌کننده است؛ چون روش مهمی را نادیده می گیرد که به واسطه آن، فیلم، نقاشی یا تلویزیون بر تمام حواس تکیه می کند. (میچل، ۲۰۰۵) فیلم سازی به نام دیوید مک دوگال(۵) می نویسد: «ما با اندام خود می بینیم و هر تصویری که می‌سازیم، اثری از اندام ما را به همراه دارد.» (مک دوگال، ۲۰۰۶: ۳) روشی مکمّل برای اندیشیدن در این مورد آن است که بگوئیم تصاویر، ما را می بینند و خود را بر صفحات اندام ما ترسیم می کنند؛ صفحاتی متراکم و گوشتی که طبق نظر تحریک آمیز رولان بارت(۶)، هنگامی که تصویر به وسیله پانکتوم،(۷) ما را

۱- Soma: پریکاریون یا سوما به جسم سلولی نورون ها گفته می شود.

۲- Sobchack.

۳- W.J.T. Mitchell.

۴- Visual Media.

۵- David MacDougall.

۶- Roland Barthes.

۷- Punctum: استودیوم، میدان عکس است. مشاهده گر بنا بر پیشینه تاریخی و با واسطه ای عقلانی و فرهنگی با استودیومِ عکس کنش برقرار می‌کند. استودیوم را شاید بتوان جذّابیت کلّی عکس تعریف کرد. پانکتوم _ که از مصدر punctuation به معنی نقطه گذاری آمده _ استودیومِ عکس را نقطه گذاری می کند و آن‌را به هم می ریزد یا بر اساس کلام بارت، «پانکتوم یک عکس، آن حادثه ای است که مرا سوراخ می کند (و همچنین کبود می کند و برایم دردناک است)».

میخ کوب کرده و یا می آزارد، فعالانه واکنش نشان می دهند. (بارت، ۱۹۸۱:۲۷) این مطالعات آموزنده موضوع خطرناکی را که سقراط و بسیاری از اندیشمندان دیگر به هنگام بحث پیرامون تصاویر مطرح ساخته اند، یک روش معرفی می کنند؛ درواقع، تصاویر با استفاده از این روش، بدن و روش های حسی رسیدن به شناخت یا به عبارتی، قالب های حسی شناخت را در فضاهای زبان شناختی و منطقیِ گفتمانی کنترل شده ـ الهیات، پرسش و پاسخ، موعظه، تبلیغ مسیحیت، تدریس، تفکر فلسفی و دانش پژوهی ـ جای می دهند.

درک اهمیت تصاویر در فرهنگ رسانه ای مدرن (و در هر دوره تاریخی) به معنای بررسی میزان ترس از تصاویر، شیوه استفاده از آنها و تصورات موجود پیرامون قدرت آنهاست. این کار به ما اجازه می دهد تا روش های متنوعی را شناسایی کنیم که به واسطه آنها، تصاویر در روایات موجود از شناخت انسانی جای داده شده اند، همانند ساخت ارزش های انسانی. در این راستا، باید از ماهیت پنهانِ دیدن در تاریخ اندیشه و عملِ مرتبط با وساطت پرده برداریم. در ادامه سعی کرده ام طرحی کلی از موضوع ها و چیزهایی از تاریخ نگاری ارائه دهم که ممکن است به چنین پروژه ای تعلق داشته باشد.

سیاست گذاری اخلاقی و قدرت تصاویر

سیاست گذاری اخلاقی و قدرت تصاویر

واکنش های الهیاتی و فلسفی در غرب نسبت به تصاویر به حقیقت یا کذب بودن آنها نظر داشتند و بر اساس دسته بندی منفی و منفرد از بُت در یهودیت، مسیحیت و اسلام مطرح شده اند. ذکر این نکته ضروری است که در عمل،

ص:۱۴۲

هریک از این ادیان، آشکارا از معیارهای اعتقادی انعطاف ناپذیر فاصله گرفته اند؛ معیارهایی که بسیاری از مراجع و اندیشمندان آن ادیان با عنوان نشانهٔ بارز و «واقعی» پیروان هر آیین، از آنها حمایت کرده اند. حجم عظیم تحقیقات صورت گرفته در زمینه فرهنگ بصری دینی در این سه دین، به ویژه مسیحیت پروتستان و اسلامی شیعی، استفاده گسترده و متنوع از تصاویر و تجربه های بصری را نشان می دهند. استفاده از تصاویر در ادیان بسیار فراگیر بوده و البته انکار آنها به دست افراد متشرّع نیز بسیار رایج است؛ تاریخ نگار هنر، دیوید فریدبِرگ(۱)، از این پدیده با عنوان «اسطوره ضد شمایل گرایی»(۲) یاد کرده است. (فریدبِرگ، ۱۹۸۹: ۵۴) بسیاری از مذهبی ها بر این امر پافشاری دارند که دینِ آنها از هرگونه تصویر تهی است، ولی این نکته وقتی صحت دارد که چشم خود را بر کثرت تصاویر موجود در خانه ها و محراب های ایشان ببندیم. (مورگان: ۱۹۹۸)

چرا انکار؟ برای شروع بحث، سقراط معتقد بود مشکل تصاویر و هرگونه بازنمایی هنرمندانه _ شعر، نمایش نامه، موسیقی یا هنرهای تجسمی _ در این است که عمیقاً تصویر خوبی از خود برای روح ترسیم می کنند؛ و این اشکال دارد، چراکه بازنماییِ اشتباه، بی درنگ، جای خود را باز می کند و تأثیری عمیق بر شخص باقی می گذارد. به اعتقاد سقراط «تقلید های تجربه شده در دوران جوانی به بخشی از ذات انسان بدل می شوند و در عادت های رفتاری، صدایی و اندیشیدنِ وی جای می گیرند.» به نظر وی، پرورش نخبگان یونانی در زمینه تقلید نقش های حساس، باید به شدت کنترل شود. وی مدعی بود کسانی که «خودمختار، آزاد و پرهیزگار بوده اند» _ به عبارتی طبقه بالای آتنی _ «در

ص:۱۴۳

۱- David Freedberg.

۲- Aniconism: در دین به معنای مخالفت با به کارگیری شمایل و تصویر برای بازنمایی مخلوقات زنده و رهبران مذهبی و حرمت تصویر روح‌دار است.

انجام یا تقلید حرکات شرم آور یا کورکورانه نباید زیرکی به خرج دهند. در این صورت، از بیمِ لذتِ ناشی از تقلید، از واقعیت لذت خواهند برد». (افلاطون، ۱۹۹۲: ۷۱ و ۷۲)

شاید چنین دیدگاهی در نگاه اول، متشرعانه به نظر برسد، ولی والدین، نهادهای مذهبی و اعضای کنگره امریکا نیز دربارهٔ اثرگذاری نمایش خشونت و روابط جنسی در برنامه های تلویزیونی، فیلم های سینمایی و بازی هایی رایانه ای، چنین دیدگاهی را مطرح می کنند. برای مثال، شورای ملی کلیساها(۱) در یکی از بیانیه های سیاست گذاری خود با صراحت اعلام می کند که فیلم و تلویزیون، اشتیاق و تحمل برنامه های تفریحی با محتوای خشونت آمیز را افزایش می دهند؛ به گونه ای که هرچه مخاطب، خشونت بیشتری ببیند، باز هم انتظار خشونت بیشتری از آن برنامه ها دارد. این اشتیاق به خشونت، بی عاطفگی فرد در برابر افراد آسیب دیده یا نیازمند کمک را در پی دارد. (شورای ملی کلیساها، ۱۹۹۳: ۱۵)

در سال ۱۹۹۹، گزارش کمیته مجلس سنا ــ در ایالات متحده ــ درباره «کودکان، خشونت و رسانه ها» که برای والدین و سیاست گذاران تنظیم شده بود، با اعلام نظر خود مدعی شد «یکی از دلایل اصلی خشونت جوانان را شناسایی و چاره جویی برای آن را آغاز کرده است. این علت اصلی، خشونت رسانه ای بود.» (مجلس سنا، ۱۹۹۹: ۱) این گزارش با معرفی خشونت در تلویزیون به عنوان یکی از «دلایل اصلی» خشونت جوانان، به مطالعاتی استناد می کند که نشان می دهند ۸۷ درصد از خانواده های امریکایی بیش از یک دستگاه تلویزیون در منزل دارند؛ تقریباً نیمی از کودکان امریکایی در اتاق خواب خود تلویزیون دارند و بیش از ۸۸ درصد از خانواده های دارای فرزند، دستگاه بازی ویدیویی، رایانه شخصی یا

۱- National Council of Churches.

هر دوی آنها را دارند. (همان: ۲) بی شک، سقراط با ابراز تأسف به این گزارش واکنش می داد؛ چراکه رسانه ها، کودکان را با صحنه هایی خیالی روبه رو می کنند که تأثیری منفی در رفتار آنها بر جای می گذارد. «در ۱۸ سالگی، یک امریکایی ۱۶ هزار جنایت ساختگی و ۲۰۰ هزار عمل خشونت آمیز را تماشا کرده است.» همان طور که سقراط تأیید کرده است، اگر خطر بازنمایی این باشد که ما شبیه آنها می شویم، نتیجه این گزارش، تأییدی خواهد بود بر ترس از اینکه «تلویزیون به تنهایی مسئول ۱۰ درصد از خشونت جوانان است». (همان: ۲ و ۵)

با وجود این، تفاوت فاحش میان میزان بالای رویاروئی با خشونت ساختگی و میزان پایین اعمال خشونت آمیز جوانان، در بهترین حالت بیانگر یک رابطه علت و معلولی پیچیده و غیرمستقیم است. با این حال، یکی از مطالعات طولی روان شناسان که نشان می داد مواجهه کودکان با خشونت تلویزیونی، خطر رفتار خشونت آمیز و تهاجمی آنها را در جوانی افزایش می دهد، متقاعدکننده تر به نظر می رسید. (هیوزمن(۱) و همکاران، ۲۰۰۳) حتی اگر این ارتباط دقیقاً تعیین کننده نباشد، خصومت سقراط با تصاویر، با ترس مدرن از رسانه ها به ویژه رسانه های نوین، هم خوانی دارد؛ (همان) ترسی که می گوید رسانه ها تا اندازه ای خطرناک هستند؛ چون یک سنت قدیمی به خطرناک بودن آنها باور دارد. در هر دو مورد، قدیمی و مدرن، اضطراب بر جاذبه مستقیم بازنمایی در حوزه های ذهن و جسم مبتنی است؛ جاذبه ای که تردید اخلاقی یا منطقی را مرتفع ساخته و روشی دیگر برای بیان تأثیر مرجعیت اخلاقی یا اجتماعی به حساب می آید.

تصاویر و کودکان

ص:۱۴۵

۱- Huesmann.

با توجه به انجام بازی های خشن توسط کودکان در عصر جدید، والدین و اخلاق گرایان از این مسئله می هراسند که شاید کودکان به طور غیرمنطقی، به تقلید از این هنر در زندگی واقعی گرایش پیدا کنند؛ یعنی در مدرسه یا زمین بازی به اعمال خشونت آمیز دست بزنند. بنا به گفته مراجع اخلاقی در عصر حاضر و گذشته، هنر این تهدید را به همراه دارد که می تواند رابطه اش را با واقعیت برعکس کند. می دانید که تصاویر برای ورود به زندگی، مسیری در اختیار دارند. خطر تصاویر این است که به جای آنکه آنها تقلیدی باشند از ما، ما شبیه آنها می شویم و ما تنها از آنها تقلید می کنیم. معلمان علوم دینی، والدین و بازرسان اصلاح طلب کنگره نیز زنگ خطر مشابهی را به صدا در آورده اند. در طول قرن نوزدهم میلادی، سازمان دهندگان آموزه های دینی از قدرت تصاویر به عنوان نوعی از فن آوری اخلاقی به هیجان در آمده بودند و قدرت تصاویر به کار رفته در روزنامه ها، کتاب ها و رساله های منتشر شده برای جلب توجه کودکان را می ستودند. لیتوگراف ها و کلیشه ها به داستان ها، توضیح المسائل ها و کتاب های درس های مقدماتی پیوستند تا با ایجاد جذبه ای تقریباً گیرا در خوانندگان جوان، به حفظ متون کمک کنند و در بیشتر موارد، درونی سازی دروس را چنان آسان سازند که فراموش نشوند. بیشتر تصاویر در یکی از شرایط عاطفی و مجسم زیر به کار گرفته شده اند: تقویت شوخ طبعی، ترس، کنجکاوی، دل سوزی یا انزجار بینندگان به ویژه کودکان. قدرتِ پیوند عاطفی میان تصویر و بیننده بر متن اثر می گذارد و آن را به یادماندنی می سازد. (مورگان: ۱۹۹۹: ۲۲۳ و ۲۲۴) در میانهٔ قرن، موفقیت و گیرایی تصاویر به سرعت برای ناشران کتاب های دینی آشکار شد و فرآیند نشر مصوّر خیلی زود تحت تأثیر تصویر قرار گرفت. برای نویسندگان، کلیشه هایی ارسال می شد تا برای خلق داستان هایی مشابه، از آنها کمک بگیرند. (مورگان، ۲۰۰۷: ۲۱)

در چرخش تصویریِ انتشارِ ادبیات دینی مخصوص کودکان، ویراستاران سخنان پاپ گریگوری را به گونه ای روزآمد کردند که تصاویر به کتاب هایی برای بی سوادان بدل شدند. از کودکان خواسته می شد پیش از کسب توانایی خواندن واژگان، زبان تصاویر را بخوانند. آسا بولارد، یکی از پیش گامان کلاس تعلیمات دینی، کتابی با عنوان آلبوم تصاویر و داستان های کودکانه منتشر ساخت با این فرض که «حتی بچه های کوچک قبل از فراگیری حروف می توانند تصاویر را بخوانند و با چنین کتاب هایی، ساعت ها، خود را سرگرم کنند یا سرگرم شوند. داستان و تصاویر هیچ گاه خسته کننده نیستند. چنین کتابی به همراه همیشگی کودکان بدل می شود، تا زمانی که واقعاً بر اثر استفاده کهنه شود». (بولارد، ۱۸۶۶: ۱۹۶)

در سال ۱۸۶۱، هفته نامه ای ویژه کودکان با نام وِل اِسپرینگ که انجمن مدارس ماساچوست منتشر کرده و بولارد، ویراستار آن بود، تصویری کوچک از یک پسربچه منتشر کرد که در حال وارسی جسد یک اسب بود. (تصویر ۱)

تصویر با دو پاراگراف توضیح کوتاه و اظهارنظر اخلاقی همراه شده بود که به طور عاطفی، پیامی درباره مرگ و جهان بعد از مرگ را کاملاً تفهیم می کرد. پیامی

ص:۱۴۷

که با استفاده از گیرایی جسمانیِ تصویر برای القای حسی معنوی، روح را در برابر جسم به چالش می کشید. آن توضیح چنین بود:

تماشای اسب وفادار و بیچاره ای که سالیان دراز در خدمت خانواده پسربچه بوده در حالی که زبانش بیرون آمده و مرده، غم انگیز است. حس ما در قبال مرگ یک اسب با مرگ یک انسان چه تفاوتی می کند! این آخر راه اسب بیچاره است. دیگر روحی برای ادامه حیات وجود ندارد... با این حال، وقتی انسانی می میرد، تنها جسم به مانند جسم حیوان دوباره به خاک بازمی گردد. (آنون، ۱۸۶۱: ۲۷)

اسب مرده، حس وحشت خاصی را برمی انگیزد، حال آنکه کره اسبی که با چشمان درشت در پس-زمینه ایستاده است، سبب ترحم و ناراحتی بیننده می شود. مرگ دل¬خراش حیوانی اهلی، دست مایه ای شده است تا واکنش جدّی مخاطب جوان را برانگیزد: «فراسوی قبر، نوعی زندگی وجود دارد که هیچ گاه نمی میرد.» قطعه کوتاه چنین پایان می یابد: «باشد که ابدیت، موهبتی باشد برای تمام خوانندگان عزیز ما!»

در قرن نوزدهم میلادی، ادبیات کاتولیک و پروتستان که هم کودکان و هم بزرگ سالان را هدف قرار می داد، برای هدایت خوانندگان و بینندگان به سمت موضوع حساس «آسایش ابدی» مورد نظر خویش، به موضوع های هراس انگیز و ناخوشایند متوسل می شدند. با این حال، برخی از خوانندگان هفته نامه وِل اِسپرینگ از تصویر اسب مرده رنجیده خاطر شده بودند. یکی از خوانندگان در نامه ای به سردبیر مدعی شده بود که «از گروهی از کودکان نقل می کند که در اطراف این صفحه کوچک گرد آمده بودند و آن را مطالعه می کردند و به آن می نگریستند.» پاسخ آنها، هشداری بود به مخاطب نامه: «این منظره ای ناخوشایند و رقت انگیز است... قرار دادن

ص:۱۴۸

چنین صحنه ای در مجله محبوب وِل اِسپرینگ چه فایده ای دارد؟» نویسنده با بچه ها موافق بود و نوشته بود:

انتخاب این تصویر، بی سلیقگی بود. هیچ کیفیتی از آن به دست نمی آید. نکته ای اخلاقی که سعی شده بود به مخاطب القا شود، کاملاً- گم شده است. تصویر، دل انسان را آشوب می کند و در القای نظرهای اخلاقی مفید چاپ شده در پایان آن، ناکام می ماند. (آنون،۶۰ :a۱۸۶۱)

بولارد با ردّ این انتقاد، در پاسخ به نامه مدعی شد به اعتقاد وی، ترسیم این صحنه «روی هم رفته، بازنمایی دقیق و بسیار منطبق با زندگی بود؛ صحنه اسب مرده و دیگر موارد تصویر.» وی از خوانندگان می خواهد تصویر را دوباره ببینند تا «درباره صحت نقد بالا قضاوت کنند؟» (همان: : ۶۰ :a۱۸۶۱)

درخواست بولارد، سیل نامه هایی را در پی داشت. یکی به دلیل «استفاده از چنین القاب زشتی» برای تصویر با کودکان مخالفت کرد و تأکید داشت که تصویر به خوبی به کار گرفته شده است. با وجود این، نویسنده نامه به دلیل انتشار دو تصویر توهین آمیز از هفته نامه انتقاد کرد؛ تصاویری که یکی از آنها، «تمساحی را به تصویر می کشید با کودکی سیاه پوست میان آرواره هایش که آماده بلعیده شدن به دست این خزنده سیری ناپذیر بود». (همان، ۸۶ :b۱۸۶۱)

نویسنده نسبت به این موضوع اعتراض داشت که تصاویر با القای ترس «از شکار شدن در خواب شبانه» تأثیری منفی بر کودکان برجای می گذارند. مشکل تصاویر این بود که ذهن را به مغز، جسم یا بافتی زنده بدل می ساخت که سطح آن، تأثیر مادی

تصویر را دریافت می کرد، ولی از روح غیرمادی در این جریان غافل می ماند.

«در ذهن تأثیرپذیر کودکان، نوعی شیفتگی درباره چنین موضوعاتی وجود دارد. آنها شنیدن داستان هایی درباره خرس و مشاهده تصاویر تمساح را دوست دارند و البته بعد از آن، از این که بخواهند تنهائی به انباری رفته و یا در تاریکی بخوابند، می ترسند. بنابراین، هر آنچه که موجب هراس کودکان شود یا به طبیعت حساس آنها ضربه ای وارد کند، باید از حیطه تصورات روشن آنها دور نگه داشته شود». (همان: ۸۶ :b۱۸۶۱)

با وجود این، برخی دیگر درباره سودمندی این گونه تصاویر بحث می کنند. دکتر جان اِسکادر به عنوان میسیونر پزشکی در کتاب خود با عنوان داستان هایی درباره کافران برای خوانندگان کوچک، می نویسد که مشاهدهٔ «تصویر مادری کافر که کودک خود را به دهان تمساح می اندازد»، دختری را تحریک کرد تا به عنوان مبلّغ مذهبی به افریقا برود. (اِسکادر، ۱۸۵۳: ۲۰۱) این تصویر، وحشت شدید کودک را در برابر قساوت شیطانی مادرش به تصویر می کشد. تصویر شماره ۲، کودکی با پوستی روشن (که بهتر می توانست موجب هم زادپنداری کودکان مخاطبش شود) را نشان می دهد که مادری تیره پوست، او را رها کرده است. اسکادر و بولارد برخلاف نویسنده نامه انتقادآمیز، معتقدند که ترس ناشی از تماشای چنین تصاویری می تواند کاربردهای مفیدی نیز داشته باشد.

نمایش اسب مرده چه ارزشی می توانست داشته باشد؟ حیوان بی جان، اعتقاد پروتستان را در قالب روح می ریزد؛ جوهری متافیزیک که صرفاً در جسم مادی ساکن است و بعد از مرگ از بدن جدا می شود. هفته¬نامه وِل اسپرینگ، واسطه ای بود برای پیوند میان وضعیت تأثرآور جسد ترسناک اسب با مرگ آن. از خوانندگان

کودک به صورت مشخص خواسته شده بود تا روح را در برابر جسم ناسوتی و فاسدشدنی باور کنند. اگر این ارتباط عاطفی برای مخاطبان نوجوان ناکافی بوده باشد، کره اسب کوچولو و چشم درشتی که بعد از مرگ مادرش، زنده مانده و مستقیم به مخاطب نگاه می کند، به طور غریزی، ارتباطی دل سوزانه با مخاطبان برقرار می کند. هیچ یک از نامه ها به کره اسب اشاره نکرده بودند؛ ولی تصور این نکته مشکل است که کودکی تصویر کره اسب را ندیده یا آن را تشخیص نداده باشد. کره اسب و مادرش در کنار یکدیگر، دل سوزی برای کره اسب و ناراحتی برای حقارت مادیان را برمی انگیزند. یکی از آنها بر بیزاری و انزجار از جسد در حال پوسیدن اشاره دارد، در حالی که دیگری امید به نجات روح ــ روح کودک ــ را موجب می شود. باید به کودکان آموخت که دارای روح هستند و این روح را نباید با جسم خویش اشتباه بگیرند. این مثال با صراحت، مفهوم مورد نظر را القا می کند. تصاویری نظیر این دو، از جسم به عنوان ظرفی ناقص و محدود برای چیزی که اصالتاً برتر است، استفاده ابزاری می کنند و با ضربه ای ناگهانی، تقویت این تمایز را بر عهده تخیل کودک می گذارند. ترس، انزجار و ترحم، جسم و روح را در رابطه ای خاص با یکدیگر قرار می دهند.

معرفت شناسی های بصری

معرفت شناسی های بصری

تبادل نامه در صفحات نشریه وِل اسپرینگ با سادگی و بی پیرایگی خاص خود، خطوط اصلی تغییرات ساختاری در درک جامعۀ امریکایی درباره کودکان، آموزش، جسم و عملکرد ذهن را آشکار می سازد؛ موضوع هایی که برای رسانه های جمعی جدید در عرصه دین و آموزش، کاربردهای گسترده ای دارند. تصاویر با استفاده از احساسات و حواس در جهت تربیت جسم، برای تخیلات کودکان خوشایندند و به طور مستقیم در شکل گیری علاقه و احساسات اخلاقی آنها نقش

دارند. معیار علاقه، خود، نوعی توانایی در تمییز امور بود که از قرن ۱۸ میلادی، پروتستان ها آن را به عنوان نشانه ای از تمایز و حساسیت اخلاقی می شناسند. تخیل از ماهیت سطحی و غیرقابل اعتماد و توهم صرف جدا شده و جایگاه مهارت معرفت شناسانه ای را به دست آورده است که هدفی بزرگ تر بر عهده تصاویر می نهد و خطری هم زمان را نیز در آنها شناسایی می کند. در فلسفه های آرمان گونه امانوئل کانت(۱) و دیگران و در مکتب رمانتیسیسم، تصاویر به رسانه ای برای شناخت تبدیل شده اند. ازاین رو، به دلیل تأثیری که در پی دارند، باید جدّی گرفته می شدند. بنا به گفته کانت، ذهن با استفاده از جزئیات، ضابطه ای بصری را شکل می دهد. وی در نقد قوه حکم(۲) می نویسد که تخیل می تواند «اجازه دهد تا تصویری به آرامی وارد تصویری دیگر شود. ازاین رو، با تلاقی تصاویری از این دست، به طور معمول، تخیل مقیاسی می شود برای قضاوت درباره تمام آنها...». (کانت، ۱۹۵۱: ۷۰) وی می افزاید ایده اندام زیبا از روی اصول و قواعد استنباط نمی شود، بلکه به وسیله قدرت بلافصل تخیل و از بررسی هزاران اندام به دست می آید.

هرچند در بیشتر موارد گفته می شود که مذهب پروتستان هیچ تصویری را برنمی تابد و در حوزه دین، تمام آنها (تصاویر)، بت پرستانه قلمداد می شوند، اما این موضوع به طور قابل ملاحظه ای در بین گروه های مختلف پروتستان متفاوت است. مارتین لوتر و جان کالوین(۳) چنین اظهار داشته اند که تصاویر به عنوان رسانه ای برای معرفت بشری عمل می کنند. در پاسخ به کسانی که تأکید دارند تصاویر باید از کلیساها حذف و از بین برده شوند، لوتر معتقد بود نمی تواند از مصیبت مسیح

۱- Immanuel Kant.

۲- Critique of Judgment.

۳- John Calvin: (زاده ۱۵۰۹ _ در گذشته ۱۵۶۴)، مصلح، متکلم شهیر فرانسوی که از بزرگ ترین علمای فرقه پروتستان به حساب می آمد. وی را بنیان گذار کالوینیسم می دانند.

چیزی بشنود و تصاویری از آن را در ذهن خود شکل ندهد. (لوتر، ۱۹۵۸: ۹۹) جان کالوین، تصاویر را محصول فعالیت ذهن می دانست، ولی نتیجه گیری های کاملاً ـ متفاوتی ارائه می داد. در حالی که لوتر از معاصران خود می خواست تا ارزش تصاویر را در تدریس داستان ها و مفاهیم مذهبی درک کنند، کالوین مدعی بود تصاویر در بیان هرگونه حقیقتی درباره انجیل، ناتوان هستند. (کالوین، ۱۹۸۹: ۹۰ _ ۱۰۳)

بنا بر گفته های کالوین، تصاویر کمترین علاقه ای به بازگویی حقیقت ندارند؛ چون محصول تخیل بشری هستند؛ استعدادی که وقف تظاهر شده است. وی می نویسد که ذهن انسان، «کوره ای دایمی برای بت سازی» است. (همان: ۹۷) با تصوّر امر الهی، ذهن در مقام یک تصویر بدان تصوّر، تجسّم می بخشد. گرایش انسان به دروغ گویی، موضوعی معرفت شناختی بود که در ارتباط نامقدس اراده سرکش و معرفت بشری ریشه داشته و به حوزه ناپاک اندام ها کشیده شده است. تفکر به معنای سازگارسازی جهان با علایق خودخواهانه، نفسانی و شخصی و همچنین محدودسازی منزلت همواره والای امر قدسی، به گونه ای اجتناب ناپذیر بود؛ امری که ذاتاً متعالی است. کالوین مدعی است اگر کسی خواستار شناخت خداوند است، جز اعتماد مؤمنانه به رسانه ای که پروردگار به وسیله آن، خود را آشکار می سازد، چاره ای ندارد؛ یعنی همان کتاب مقدس. تصاویر از کلمات متمایزند؛ چون تصاویر در خدمت اراده انسانی هستند. کلمات کتاب مقدس با گفته های خداوند مطابقت دارند و ازاین رو، برای انتقال حقیقت آسمانی در اولویت قرار می گیرند.

رمانتیسیسم و فلسفه ایده آلیستی مورد علاقه آن، از چنگ کالوینیسم گریختند. جامعه شناسی به نام کالین کمپل(۱) در مطالعه ای خردمندانه درباره تأثیر گسترده

ص:۱۵۳

۱- Colin Campbell.

رمانتیسیسم اظهار می دارد که مصرف گرایی مدرن بر پایه لذت گرایی(۱) شکل گرفت؛ رویکردی که اروپاییان را به سمت جست وجوی خیالی لـذت هـدایت می کرد. (کمپل، ۱۹۸۷) پیوریتانیسم(۲) نیز جایگـاه مهمی برای احساسات یا عواطف قائل بود، چنـان که متکلمانی(۳) چون جاناتـان ادواردز(۴) به آنهـا اشـاره کرده انـد. عواطف ـ آن دسـته از عواطفی که به معنـای واقعی کلمه ارزیابی شده اند ـ می توانسـتند گواهی باشـند برای جریان روح القدس ـ یا گواهی برای تظاهر ناشـی از نیرنگ های شـیطان یا فردی مکّار. (ادواردز، ۱۹۵۹) رمانتیسـیسم با پرورش احساساتی تحت تأثیر نیروی سلیقه، به ارزیابی کالوینیستی از احساسـات واکنش نشـان داد. میراث دکترین پیوریتن دربـاره عواطف در تجسم هیجـان ها در آثار مصوّر کودکان، در قرن نوزدهم میلادی آشکار است. اگر ادواردز با اهالی کشیش نشین بر سر این موضوع بحث می کرد که آیا نفس نفس زدن یا از حال رفتن فرد، معیاری برای بیـداری معنوی هست یا خیر، پروتسـتان های عصـر ویکتوریا با اثرگـذاری تصاویر به عنوان چیزی رقت انگیز یـا تنفرآمیز که روحی عبوس یـا کـابوس های شـبانه را برمی انگیزنـد، مخالفت می کردنـد. تغییر مورد اشاره کالین کمپـل در راسـتای نقش اساسـی تخیـل و احسـاسِ لـذتِ ناشـی از مصـرف کالاهـای تولیـد انبـوه بـود. در نـتیجه، دین، قربـانی سرخوردگی و نومیدی مدرن نبود. با این حال، گذار به سرمایه داری و مصرف گرایی را به صورت بسیار شایسته ای پذیرفت. در طول قرن ۱۹ میلادی، با انفجار تصاویر چاپی گسترده در میان پروتسـتان ها و کاتولیک های امریکایی و اروپایی و نیز میان مبلّغان مسیحی و حاکمان استعماری در سرتاسر آسیا و افریقا و

ص:۱۵۴

۱- Hedonism.

۲- Puritanism.

۳- Theologian.

۴- Jonathan Edwards.

نیز کاربرد تجاوزکارانه انواع و اقسام تصاویر و نگاره ها ـ از تراکت های مصور گرفته تا تصاویر پانوراما، لیتوگرافی ها، فانوس خیال و در سال های اخیر، فیلم ـ مسیحیتی به شدت رسانه ای شده و همراه با سیاست های بازار را به تصویر می کشد؛ مسیحیتی که دیگر دلیل چندانی نمی بیند تا به ریاضتِ(۱) آن جهانی میدان بدهد.

افکار عمومی و اقناع بصری

افکار عمومی و اقناع بصری

حضور فراگیر و جاذبه همگانی رسانه های بصری مدرن (نظیر فیلم) و همراه با این تصور مشترک و بسیط که تصاویر، رسانه ای برای ابراز اندیشه بوده اند، اثر مهم والتر لیپمن(۲) با عنوان افکار عمومی(۳) (۱۹۲۲) را تحت تأثیر قرار داد؛ اثری که جیمز کری(۴) آن را به‌حق، «کتابی جریان ساز در زمینه مطالعات رسانه ای در امریکا» نامید. (کری، ۱۹۸۹: ۷۵) لیپمن با مشاهده کاربرد و تأثیر تبلیغات در جریان جنگ جهانی اول، عمیقاً برای آینده دموکراسی نگران شد. وی معتقد بود جایگاه دموکراسی در جامعهٔ متأثر از رسانه های جمعی، متزلزل می شد. (استیل،(۵) ۱۹۸۰: ۱۷۱) وی در این موضوع با سقراط هم داستان شده بود که ذهن انسان با مسئولیت خویش برای اندیشیدن به تصاویر اتکا می کند. با این همه، مدرنیته، جامعه انسانی را هرچه بیشتر در شرایط معرفت شناختی مخاطره آمیز فرو می برد.

به نظر لیپمن، «زندگی مدرن همواره شتاب زده و رنگارنگ است... دیگر زمان و فرصتی برای آشنایی صمیمانه باقی نمانده است. در عوض، به خصلتی توجه می کنیم که مبیّن گونه ای مشهود و شناخته شده باشد و دیگر قسمت های عکس را به کمک

۱- Asceticism.

۲- Walter Lippmann.

۳- ۱۹۲۲) Public Opinion).

۴- James Carey.

۵- Steel.

کلیشه هایی که در سر داریم، تکمیل می‌کنیم». (لیپمن، ۱۹۲۲: ۸۹)

کلیشـه هـایی همچـون عقایـد رایجی که سـقراط در جست وجـوی بحث برانگیز خـود برای رسیدن به دانش حقیقی، آنهـا را همواره زیر و رو می کرد، جریان تفکر روزانه و اساس افکار عمومی را شـکل می دهند. کلیشه ها، تصاویری ذهنی هسـتند که به واسـطه مشاهـدات آیینی در مدارس، کلیساها، فیلم ها و روزنامه ها پخش می شوند و بدنه اصـلی نمادها، تصاویر و عبادات مقـدسِ شـکل دهنده ملیّت را می سازند؛ ملیّتی که بنا بر اعتقاد لیپمن، فرد «بدون آن، هیچ تصوّری از خودش نخواهد داشت». (همان: ۲۳۵)

افکار عمومی مدرن از گردش رسانه ای کلیشه هایی تشکیل می شود که جهان واقعی را ساده می سازند. کلیشه ها برای دست یابی به این هـدف، جهان را به قواعـدی تقلیل می دهنـد که به آسانی انتقال می یابند و پذیرفته می شوند؛ قواعدی که با آماده سـازی ذهـن افراد به وسـیله موضـوع هـایی آشـنا همچـون امر خـوب در برابر امر شـیطانی، برایشـان دل پـذیر جلـوه می کننـد. شهرونـدان دنیای مـدرن مجبور بودند با هم زادپنداری پدید آمده با شخصـیت های فیلم ها، فیلم های سـینمایی را تماشا کنند. (همان: ۹۵ و ۱۶۳) لیپمن معتقد بود مخاطبان گسترده جامعه مدرن «بیش از هر چیز در این جهان به خودشان علاقه مند هستند. خویشـتن مورد علاـقه آنها، خویشـتنی است که مـدارس و سـنت در اختیار همگان قرار می دهنـد.» (لیپمن: ۱۶۸) این نهادهـا و صورت بنـدی هـای ایـدئولوژیک، فرهنگی بودنـد که زبـان رسـانه ای شـده را تغـذیه می کردنـد. زبانی که آنچه را مردم می دیدنـد، از پیش تعیین می کرد. آنچه ایشان می دیدنـد، مسـتقیم با رفتار آنها به عنوان مصـرف کننـده، رأی دهنـده و شـهروند ارتبـاط داشت. واسـطه این ارتبـاط، تخیـل بود؛ چون «شـیوه تصور دنیـا در هر لحظه خـاص، رفتار انسان ها را تعیین می کنـد.» (همان: ۲۵) در همین جا خطر تبلیغات آشکار

می شود. تبلیغات به عنوان تلاشی برای تحریف تصویری که افراد بدان واکنش نشان می دهند [تا] از این طریق، یک الگوی اجتماعی با الگویی دیگر جای گزین شود.» (همان، ۲۶) رسانه های بصری همچون پوستر و فیلم، تصاویری ترسیم می کردند که به عنوان رسانه ای ذهنی برای تفکری مشترک، درونی می شدند؛ تصاویری که برای اقناع گروهیِ مردم درباره این موضوع که مسائل به گونه ای دیگر هستند، شرایط اجتماعی را به محاصره خود درآورده بودند.

لیپمن نیز همانند سقراط استدلال می کرد که قدرت تصاویر در گرایش راسخ آنها نهفته است؛ گرایش به اینکه به آن چیزی تبدیل شوند که صرفاً به آن اشاره دارند؛ یعنی نمایاندن دنیایی که «ما با آن سازگاری داده شده ایم ...، به گونه ای که احساس می کنیم در خانه خود هستیم ... این دنیا همانند کفشی کارکرده که کاملاً به قالب پای ما درآمده، برای ما مکان راحتی است.» (همان: ۹۵) لیپمن به عنوان یک تحلیل گر اجتماعی، همانند سقراط به عنوان فیلسوفی زیرک، قصد نداشت که توده مردم را با راحتی پای افزار راحت و رایج، مشغول نگاه دارد (سر آنها را به خوشی و راحتی دنیوی گرم کند). سقراط سعی داشت با اتکا به دیالکتیک استدلال فلسفی، مشتاقان دانش را تشویق کند تا زنجیرهای وهم را در غار تمثیل وار جهل و نادانی از پای خود بگسلند و آنها را از عقیده صِرف به دانش حقیقی رهنمون سازد. لیپمن نیز دقیقاً با همان رویکرد، معتقد بود تفکر علمی به جای کلیشه ها از فرضیات بهره می جوید؛ همان تصاویر موقتی ای که بی درنگ و به واسطه داده های واقعی و تحلیل انتقادی، ابطال را تصدیق می کنند. کلیشه های شکل دهنده افکار عمومی، پندار هایی بودند که «بدون هیچ پرسشی پذیرفته شده اند.» زیر فشار مرجعیتِ سنت و نهادهای اجتماعی قدرت، نظیر کلیسا و مدرسه، باید به این اسطوره ها ایمان آورده می شد. (همان: ۱۲۳)

نقد لیپمن به افکار عمومی را دنیل بورستین(۱) با حرارت دنبال کرد و به رهایی امریکاییان از قید و بندهای شخصی پیوریتن و آرمان های موجود، در راستای ارضای نیازهای شخصی در فرهنگی تصویری، به شدت حمله برد. کتاب پرمخاطب بورستین با عنوان تصویر: راهنمایی برای وقایع ساختگی در امریکا(۲) به عنوان نقد پست مدرنیسم، سوگ نامه ای سکولار بود که در آن، وی بر از دست رفتن آرمان های امریکایی مویه کرده است. وی در اصطلاح افلاطونی، این آرمان ها را عقاید یا قالب هایی معرفی می کند که مردم در طلب رسیدن به آنها هستند، ولی هیچ گاه به دست نمی آورند. یک اثر کپی هیچ گاه با نمونه اصلی برابری نمی کند. امریکایی ها بدون توقع رسیدن به کمال، باید در طلب آن باشند.

فراواقعیت: تهدید مستمر تصاویر

فراواقعیت: تهدید مستمر تصاویر

لیپمن امیدوار بود که ویژگی های کلیشه ای شخصیت های رسانه های تفریحی کنار گذاشته شود و از رسانه فیلم «به منظور تعالی و وسعت بخشیدن و نیز تصدیق و انتقاد از گنجینه تصاویری استفاده شود که تخیل ما بر اساس آن در جریان است.» (همان: ۱۶۶) حتی با صرف نظر کردن از رسانه های تصویری دیگر و خروجی های رسانه ای جای گزین نظیر اینترنت و ویدیو، می توان تصور کرد که با ظهور فیلم تجربی و مستند در نیمه دوم قرن بیستم میلادی، لیپمن تا چه انداز ه دل گرم شده بود. تصور لیپمن درباره این رسانه های جدید و کاربردهای ضدفرهنگی آنها هرچه باشد، مطمئناً بر اثر لذت مندی پست مدرن موجود در سطح، صحنه و تصویر اثیری،(۳) خشم افلاطونی وی

ص:۱۵۸

۱- Daniel Boorstin.

۲- "The Image: A Guide to Pseudo-Events in America".

۳- Simulacrum: مفهوم مورد اشاره، بنا بر نامی که افلاطون در کتاب جمهور خویش بر آن نهاده است، سیمولاکروم [simulacrum از واژه لاتین simulare می آید] یا بازنمون ِیک تصویر است. علاوه بر مسئلهٔ بازنمایی، سیمولاکروم بر شباهت نیز دلالت دارد. در دایرهٔ گفتمان پست مدرن، سیمولاکروم به عنوان مقوله ای در نظر گرفته می شود که در واقع، باز نمایندهٔ هیچ امر واقعی نیست و صرفاً شبیه سازی خود محسوب می شود. روشن است که با این تأویل از سیمولاکروم، مفهوم حقیقت و تمایزِ ارزش داورانهٔ آن با تصویر حقیقت به کلی اعتبار می بازد و امری که پیش تر به عنوان باز نمودنِ حقیقت نگریسته می شد، اینک خود وجودی مستقل دارد. از همین رو، در نظام اندیشگی پسامدرن، ثقل نظر از مؤلفهٔ «تشابه» فاصله می گیرد و به اولویت «تفاوت» متمایل می شود. به طور خلاصه، تاریخ به دست آمدن چنین تأویلی از سیمولاکروم را می توان این گونه شرح داد: «به هر حال، واقعیت آن است که سیمولاکروم از دوران کهن تا امروز راهی دراز پیموده است. بودریار بر آن است که در دوران و نظام فئودالی، نشانه ها کاملاً روشن و شفاف بودند، بر موقعیت و سلسله مراتبی خاص اشاره داشتند و ایماژ، بازتاب یک واقعیت بنیادین شمرده می شد. در دوران باروک، نشانه های تصنعی و تقلبی بر نشانه های اصلی ارجحیت یافتند و از آنها برای سرکوب و سرپوش نهادن بر واقعیت استفاده شد. در این دوران، نشانه های دلخواه و تقلبی رواج یافتند و

این، سرآغاز وانمودگری بود. بعد از انقلاب صنعتی، انسان در هیئت نوین و عقل مندانهٔ خود به تولید انبوه پرداخت و سیمولاکروم درجهٔ دوم رواج پیدا کرد. اندیشهٔ اصالت قداست خود را از دست داد و سیمولاکروم نشانهٔ غیبت واقعیت های بنیادین شد. آنچه در دوران پسامدرن اتفاق افتاد، نوعی سیمولاکروم درجهٔ سوم است و در واقع، تقلید چیزی نیست مگر تقلید خودش».

برانگیخته شده است.

ژان بودریار(۱) معتقد بود که رابطه میان دال و مدلول، جریانی ذاتی از نظام بازنمایی تا نظام شبیه سازی را دربرمی گیرد که با عنوان «مراحل متوالی تصویر»(۲) متمایز شـده است. (بودریار، ۲۰۰۱: ۱۷۳) در اولین مرحله، تصویر، انعکاسـی وفادارانه و قابل اعتماد از واقعیتی بنیادین است. مخاطبان باور دارند که تصویر، واقعیتی بدون تحریف و موّثق را به ایشان عرضه می کند. وقتی تمایز میان آن دو آشـکار شود، به ماننـد نزاع میان تصاویر رقیب، به یکی با عنوان فاسـد و تحریف شـده اهانت می کنند و این گونه ادعـا می شود که حقیقت را پنهان کرده است. دومین مرحله وقتی است که مشـخص شود بازنمایی ادعایی اعتبار نـدارد؛ چون حتی خودِ تصوّر بازنمـاییِ واقعیت هم امری ناممکن است. پس حقیقت در تمام بازنمایی ها، غایب است؛ بازنمایی هایی که هـدف واقعی آنها، پوشانـدن این عینیت و تلقین این موضوعِ به مردم است که به چیزی دسترسـی دارند که در جهان واقعی آن را در اختیار ندارند. این همان نقطه ای است که شبیه سازی در آن امکان پذیر می شود؛ چون نشانه، نقشی

ص:۱۵۹

۱- Jean Baudrillard.

۲- Successive Phases of Image.

سطحی را ایفا می کند که تنها غیبت آن، چیزی را می پوشاند که زمانی تصور می شد در نشانه قابل دسترسی است. آخرین مرحله در این موجِ ساختارشکنی، جدایی کامل نشانه یا تصویر ــ به عنوان سطح ــ از درکی شناخته شده است. در پسِ آن، هیچ چیز وجود ندارد و لزومی ندارد آن را چنان قلمداد کنیم که به چیزی جز خودش اشاره دارد. نتیجه چنین رویکردی، تصویر اثیری است؛ لحظه نهایی تکامل نشانه از نظر بودریار. تصویر اثیری، بازنمایی نیست. به عبارت دیگر، به چیزی در بالا، پشت یا اصالتاً برتر (واقعی تر) از خودش اشاره ندارد. در واقع، وی معتقد است تصویر اثیری بر آن چیزی که پیش تر دنبال می کرده، مقدّم است. نقشه ای که دیگر محدوده ای واقعی را نشان نمی دهد، بلکه نقشه های بی شمار دیگری را موجب می شود. تصویر، معادل چیزی است که بورستین آن را واقعه ساختگی می نامید. نشانه ای که مرجع خودش است و ازاین رو، در جوهر متافیزیک خداوند هیچ بنیانی ندارد. تشخیص شرایط پست مدرن، غیاب واقعیت بنیادین را برای هر دو نویسنده، یعنی بودریار و بورستین آشکار ساخت. در آنچه بودریار، «فراواقعیت»(۱) می نامد، تصاویر تا بی نهایت تصاویر دیگر را شکل می دهند.

برخی نویسندگان مایلند فرآیند شبیه سازی را با فیلم ماتریکس (محصول ۱۹۹۹) مقایسه کنند؛ فیلمی که تصویری رایانه ای را در واقعیت ترسیم می کرد. با وجود این، فیلم آن گاه که نئو و شورشیان همراه وی در تلاش برای رهایی زندانیان جهانِ دیجیتال از بند توهم و نابودی فراواقعیت، به جهان دیجیتال نفوذ پیدا می کنند، در یک چرخش از نظام بازنمایی حمایت می کند. شاید فیلم بلید رانر(۲) (محصول ۱۹۸۲) نمونه بهتری برای آن چیزی باشد که بودریار در سر می پروراند؛ فیلمی که

۱- Hyperreality.

۲- Blade runner: محصول ۱۹۸۲ ساخته ریدلی اسکات.

در آن، یک انسان با ژنی مصنوعی،(۱) سازنده خود را از بین می برد و انسان ها با نیرویی مرگ بار، انسان های شبیه سازی شده را شکار می کنند تا تمایز سازش کارانه میان انسان و انسان مصنوعی را حفظ کنند. قهرمانی که انسان های شبیه سازی شده را مجازات می کند، وقتی عاشق یکی از آنها می شود، دیدگاهش را درباره آنها تغییر می دهد و هستی شناسی جهان واقعی را کنار می گذارد، همان گونه که در متافیزیک افلاطونی تأیید شده است.

بودریار، تصویر اثیری را با قواعد و چارچوب های خاص آن نمی پذیرد، ولی آن را توصیف می کند تا در نقد اغواگری های اخلاقی نظام سرمایه داری(۲) به کار گیرد. «سرمایه»(۳) به عنوان دیوی عنان گسیخته و سرکش ظاهر می شود: «امری بی شرمانه و غیرشرافتمندانه و نه چیزی بیشتر.» (همان: ۱۷۶) شاید فرد آرزو کند که برداشت وی از تطور یا بهتر بگوییم فرآیند انتقال تصویر به این شدت با منطقی درونی سروکار نداشت؛ چون چنین منطقی در برقراری عدالت میان حافظهٔ تاریخی به مراتب غنی تر و کم اهمیت تر تصاویر و کنش های بصری، ناکام می ماند. با این همه، شمّ انتقادی بودریار، آسیب دیدن شدید تصویر به عنوان چهره در نظام مصرف گرایی را تشخیص می دهد. جسمی که تصاویر تبلیغاتی بدان اشاره دارند، جسم مخاطب ـ مصرف کننده یا هیچ کس دیگری نیست، بلکه این تصاویر معجونی دیجیتال هستند که جسمی خیالی را شکل می دهند؛ جسمی که در نگاه سرمایه دارانه میلی حسادت بار، وجود دارد.

والدین، سیاست‌مداران و اخلاق گرایان همچنان درباره افسون بصری روابط

۱- Replicant.

۲- Capitalism.

۳- Capital.

جنسـی و خشونت، اظهـار تأسف می کننـد. با این حال، شـناخت قـدرت سـینما و تلویزیون در تبـدیل جسم به تصویر و تبـدیل صحنه نمـایش به یـک واسـط و میانجی از اهمیت برخوردار است؛ سـیما یا سـطحی ضـخیم که در آن، احساسات برای ساخت جهان دریافتی، نقشی بنیادین بر عهده دارند. تصورات موجود پیرامون قدرت تصاویر، تصورات درباره رابطه تصاویر با ساختار انـدیشه و احسـاس و ارتبـاط نـامحسوس و در عین حـال، گریزناپـذیر انـدام انسـان هـا بـا یکـدیگر و بـا گونه های متنوع انـدام اجتماعی، تلویحاً در ترس از آنها نهفته است. یکی از کارهایی که در مطالعه تصاویر در بستر دین و رسانه بایـد بدان پرداخت، ظاهر ساختن شبکه فرضیات غوطه وری است که به شناخت هرچه بهتر و بیشتر امور کمک می کنند.

مخاطبان

اشاره

ص:۱۶۲

۶ مخاطبان

استوارت ام. هوور(۱)

برگردان: امیر یزدیان

مخاطبان برای رسانه، ارزشمند هستند. مفهوم کلی ارتباط جمعی به وجود یا پرورش تعداد زیادی از مردم علاقهمند به رسانهای خاص وابسته است. به علاوه، بین مفاهیم عموماً پذیرفته شده رسانههای مختلف و مخاطبان علاقهمند به آنها رابطه وجود دارد. برای مثال، روزنامههای نیویورک تایمز و واشینگتن پست دارای مخاطبانی از طبقه روشن فکر و نخبگان مدیریتی هستند، در حالی که جوانان بیشتر به وبلاگ ها توجه نشان می دهند. بنابراین، بسته به نوع مخاطب، تأثیر رسانه، متفاوت است.

دریافت های ما از ارتباط جمعی و مخاطبان رسانه ره آورد زمان و ساختارهای رسانهای خاص است. اصطلاح «ارتباط جمعی»(۲) به تعدادی رسانهٔ خاص و شرایط

ص:۱۶۳

۱- Stewart M. Hoover.

۲- Mass Communication.

ویژه برای عملکرد مخاطب اشاره دارد. این اصطلاح به پخش تلویزیونی در شبکههای گسترده و همچنین جراید پرتیراژ، فیلم و صنعت موسیقی عامه پسند، مربوط می شود. اصطلاح «ارتباط جمعی» در مورد مخاطبان یک کنسرت موسیقی، ویدیوهای تخصصی یا دی وی دی، روزنامههای کم تیراژ و مجلات و ادبیات مکتوب ــ با وجود جنبه های مشترکی که این رسانه ها با نمونه های یاد شده در سطور قبلی دارند ــ کارآیی چندانی ندارد.

دست کم سه دهه از روند بازاندیشی در حوزهٔ ارتباط جمعی و مخاطبان رسانه می گذرد. این بازاندیشی با مفهوم سازیِ نوع خاصی از عملکرد مخاطب هم زمان شد ــ و به نوعی از حمایت برخوردار گشت ــ که از آن با عنوان «بهره گیری از ارتباطات رسانهای شده در زمینه دین و معنویت» یاد می شود. تغییر نگرش نسبت به مخاطب به معنای تغییر در روند تعریف مخاطب از سوی اندیشمندان و منتقدان رسانه است. به جای پرداختن به «مخاطبان دینی»(۱) که هویت و انگیزه های ایشان نسبت به جوهره امور دینی و معنوی در بستری از زهد و تقوای قطعی و ذاتی مفروض است، اندیشیدن درباره مخاطبِ دین(۲) (یا معنویت) اهمیت پیدا کرد. این نوع نگرش، کانون توجه را از ماهیت مفروض مخاطب به ماهیت عینیِ کنش تغییر می دهد و در نتیجه، به پدیدهها، رسانهها و مخاطبان گستردهتری توجه می کند.

تحوّل رسانهای و تحوّل دینی

تحوّل رسانهای و تحوّل دینی

رسانهها از نظر ساختاری، اقتصادی و مفهومی، روز به روز متنوع تر و مرتبط تر می شوند. تفاوتهای آشکار و شباهتهای کمتری بین آنها وجود دارد، به ویژه

۱- Religious Audience.

۲- Audience for Religion.

وقتی که نوع مخاطب مورد توجه باشد. در این میان، رسانههای مکتوب مانند روزنامه، مجله، کتاب و جزوه و همچنین رسانههای تصویری مانند تلویزیون و فیلم برجسته اند و در گفتمان مردم، اولین رسانه هایی هستند که به ذهن می رسند. با این حال، رادیو در پخش برنامههای دینی، به ویژه در کشور امریکا، سابقهای طولانی دارد. در حال حاضر، رسانههای سنتی در کنار خود، تریبونها و دستگاه های جدیدی را می بینند که از نظر ملّی، بافتی، سلیقهای و مصرفی با یکدیگر شباهت دارند. موسیقی عامه پسند همواره در القای مفاهیم دینی نقش مهمی داشته است؛ ولی اکنون به واسطه قدرت مادی و اقتصادی در بازار رسانه ای و تعامل با دیگر بافت ها و تریبون های رسانه ای از جمله رادیو و اهمیت فزاینده پخش های مستقیم رادیویی، به رسانه ای مستقل بدل گشته است. همچنین این رسانه ها بیش از پیش، با مجموعه ای وسیع تر از محصولات فرهنگ مادی و بصری در ارتباط هستند؛ بسیاری از این محصولات، فهرست نمادین و تمثالی رو به رشد و انعطاف پذیرِ حوزه دین و معنویت معاصر را شکل می دهند. جالب است بدانیم که رسانههای نوظهور در حوزه دیجیتال مانند اینترنت، وب، دانلودهای دیجیتال مانند پادکست،(۱) رسانههای تعاملی(۲) و مطالب کاربرمحور و دیگر انواع تریبون، بسترهایی مهم و حتی تعیین کننده برای پیشرفت فرهنگهای رسانه ای معاصر تلقی شوند. (براشر، ۲۰۰۴؛ کمپل، ۲۰۰۵)

این رسانهها سیری تاریخی دارند و نگرشی تلویحی به این نوع مخاطبان وجود دارد، که هر دو قابل بحث هستند. در مقایسه با رسانههای متاخّر، به ویژه رسانه های دیجیتال، مخاطبان رسانههای اولیّه، منفعلتر و واکنشپذیرتر در نظر گرفته می شدند.

ص:۱۶۵

۱- Podcasts.

۲- Interactive Media.

برای مثال، آگهیدهندگان بین رسانههای به اصطلاح «تحمیل کننده»(۱) مانند تلویزیون و رادیو و رسانههای «تحت کنترل»(۲) در عصر دیجیتال، تفاوت قائلند. برخی رسانهها، توانایی انتقال اطلاعات و پیغامهایی را دارند که به طور مستقیم، رفتاری را تشویق میکنند (در مخاطبان انگیزه ایجاد می کند)، در حالی که سایر رسانهها در انتخاب، به مخاطبان خود اختیار بیشتری می دهند (مخاطبان هر آنچه بخواهند، از رسانه دریافت می کنند). رسانههای دیجیتال، نمونه برجسته نوع دوم هستند؛ چون بستری از منابع نامحدود را در اختیار مخاطب قرار می دهند و مخاطب، کم و بیش آزادانه، حق انتخاب دارد.

بحثهای نوظهور اصلی درباره ماهیت مخاطبانِ دین و معنویت در کانون توجه قرار گرفته اند. این پدیده در تغییراتی ریشه دارد که جزو شرایط بنیادین «دین» و «رسانه» تلقی میشوند.

نزدیک به دو دهه است که اندیشمندان عرصه دین، شاهد کاهش اهمیت و مرجعیت نهادهای دینی و هم زمان، رشد مرجعیت و خودمحوری افراد در برنامه ریزی دینی و معنوی در زندگی شخصی بوده اند. (وارنر، ۱۹۹۳) حالت نهایی کنش دینی و معنوی با عنوان دینداری «جست وجو گر»(۳) یا «کاوشگر»(۴) خوانده میشود. (روف، ۱۹۹۹) این شیوه عمل در منطقِ فرهنگیِ معاصر ریشه دارد که کاوش برای دست یابی به «خویشتنِ»(۵) ایده آل را تشویق می کند. نظریهپردازان مهم اجتماعی از جمله آنتونی گیدنز(۶) (۱۹۹۱) معتقدند که شرایط زندگی اجتماعی امروز برخلاف

۱- Push Media: رسانه های سنتی که مخاطبان خود را به سمت مطالب ارائه داده شده هُل می دهند.

۲- Pull Media: رسانه های دیجیتال که اختیار مخاطب در آنها بسیار بیشتر است و حتی گاهی با عنوان فرد _ رسانه شناخته می شوند.

۳- Seeker.

۴- Quester.

۵- Self.

۶- Anthony Giddens.

گذشته که افراد را برای رشد و حفظ هویت و خویشتن به یافتن منابع لازم از محیط اجتماعی خارج تشویق می کردند، آنها را به یافت منابع لازم در درونِ خود تشویق می کنند.

این دیدگاه، با ارجاع به دین و معنویت، فرد را در موقعیتی خاص قرار میدهد. در حالی که منابع سنتی مرجعیت، در راستای ارائه تعریفی از خود و شناساندن خود به مردم، قدرتشان را از دست میدهند، افراد الزاماً به دنبال منابعی معنی دار و منسجم برای کاوش های خود هستند. (کلارک، ۲۰۰۳) انواع مختلف سنتهای دینی منابعی آماده برای این منظور قلمداد می شوند، ولی در عصر حاضر، فرد بر حسب معنیدار بودن و مشروعیت، به آنها قدرت میبخشد. بین کنش گر خودمختار و منابع نمادین تاریخی و دیگر منابع، نوعی رابطه دیالکتیکی وجود دارد. استقلال فردی، مطلق نیست؛ چون برای چیزهایی که باید دینی یا معنوی خوانده شوند، محدودیتهایی وجود دارد. گستره این محدودیت ها نیز به وسیله تعاریف موجود از مقولات «دینی» مشخص می شود. در بررسی حاکمیت دینی، ماهیت یا محتوای نمادها مورد سوال قرار نمی گیرد، بلکه قدرت و مرجعیت نهادها و رهبران دینی برای تعریف و تشخیص معانی این نمادها به چالش کشیده می شود.

مرجعیت دینی و مرجعیت رسانهای

مرجعیت دینی و مرجعیت رسانهای

افول مرجعیت دینی دو معنی دارد. اول، مسئله مشروعیت نمادها یا به عبارتی، ثبات و قطعیت سازمانی معانی و روابط آنها (نمادها) مطرح است. دوم، پرسش از بافت های قانونی برای عرضه و مصرف آنهاست. ازاین رو، مخاطبان نوظهور دین و معنویت، افرادی هستند که بافت رسانهای ــ به صورت سابقه ای ــ برای آنها منبعی بالقوه مشروع از منابع دینی و معنوی است که در عین حال، منابع

نمـادین جدیـد و بکری را نیز فراهم میآورد. این شـرایط تأثیری همگن ساز(۱) یا «هم ترازساز»(۲) دارد. ترجیحـات و عملکرد مخاطبـان، نمادهـای مشـروع تـاریخی را وارد بـافتی میکنـد که معـانی ویژهٔ آنها با قرار گرفتن در کنار دیگر تفسـیرها و نمادها درک می شوند. اجتماع این افراد جست وجوگر در قالب مخاطبان به شکل گیری بازار نمادین نیز کمک می کند. (هوور،(۳) ۲۰۰۶)

تغییرات رسانهای با توجه به پیشـینهٔ بافتی رسانهای رخ می دهند؛ بافتی که در گذشـته مرکزیت و ثباتِ بیشتری داشت. ساختار تلویزیونی در امریکـا، اروپـا و سیسـتم هـای تلویزیونی کشورهـای متأثر از الگوی امریکا و اروپا، رابطـهٔ ویژه ای را میان دین و پخش رسانهای مفروض می دارنـد. قـدرتهای دینی و فرهنگی بر این باور بودند که دین باید در فضای تلویزیونی جایگاهی را در اختیار داشـته باشـد و قدرتهای تلویزیونی نیز برای ماندگاری در عرصه فرهنگی و اجتماعی، این جایگاه را فراهم کرده اند. هم زمـان، ظرفیت جـدل و منـاقشه دینی، برنامههـایی را به نفـع نهادهـای دینی ــ شـکل گرفته به عنوان شـریکان عرصه پخش رسانهای ــ رقم زد.

این موقعیت، رویکردهـای خـاص برنـامه ریزی و مفـاهیم ویژه پیرامون مخاطبان را شامل می شود. رسانه و دانش رسانهای قرن بیسـتم، مخاطبـان را دریـافت کننـدگان منفعـل مضـامین تلویزیونی تلقی می کرد؛ به نحوی که خط مشـیها و عملکرد نهادهای برنامهریز در رأس قدرت رسانهای و فرهنگی، فضای دینی ــ رسانه اىِ مخاطبان را تعریف می کردند. به علاوه، مفاهیم مرتبط با مخاطبان در این معنا ریشه دارد که دین باید موضوعی «شخصـی» فرض شود. مسـئولان با چنین پیش فرضـی مطالب دینی را ارائه می کردند که مخاطبان این مطالب را به طور شخصی مصرف

ص:۱۶۸

۱- Homogenizing.

۲- Horizontalizing.

۳- Hoover.

می کنند.

بـا این حـال، هر دو قـدرت در چـارچوبی از انتخـاب فعـالیت داشـته و گزینه های پیشـنهادی را به دو روش محـدود میکردنـد. نخست، همـان طـور که در نیمه هـای قرن بیسـتم رایـج بود، برنـامه ریزی تهیه کننـدگان رسانهـای برای توده ای از مردم یعنی مخاطبـانی نـاهمگن، حسـی مشترک و فراگیر بود. ازاین رو، تولیـدات آنهـا از نظر مـاهوی الزامـاً عمومی بود. دوم اینکه نوعی رفتـار پـدرمآبانه بر بـافت پخش رسانهـای حـاکم بود که بیشتر هـدفِ روشـنگری و پرورش دینی مخاطبان را دنبال می کرد تا برنامهسازی برای کسب تجربه های دینی و تزّهـد. با اینکه ارائه خـدمات دینی استیلا یافت، این فعالیتها بیشتر ظاهری و عمومی بودند تا تجربی و تخصصی و مخاطبان مورد نظر، افرادی بومی با گستره بسیار وسیع در نظر گرفته شدند. قدرتهای دینی از این چارچوبِ فراگیر حمایت می کردنـد چرا که مرکزیت آنها را در فرهنگ نشان می داد. این چارچوب، قدرتهای رسانهای را از ضرورت حق انتخـاب، بین ادعاهـای دینی و ادیان غالباً در حال مجادله، دور نگه می داشت. ازاین رو، سیاسـتهای رسانهای در حوزه دین، آنچه را پیش تر در فرهنـگ رسانهـای، موضوعی غیررسـمی شـناخته می شـد، رسـمیت بخشـیدند (به ویژه صـنعت چـاپ آثـار دینی)؛ یعنی تخصــیص جایگـاهی والاـ برای نهادهـای دینی تـازه تأسـیس در مرکز فرهنـگ رسانهـای و فرهنـگ. (روزنتال،(۱) ۲۰۰۷) در این میان، نقش مخاطبان در عرصه عمومی، کم و بیش حاشیه ای بود.

«بازار» دینی

«بازار» دینی

البته انتشار آثار دینی و بعدها پخش برنامههای دینی و تولید فیلم های دینی هم راستا

ص:۱۶۹

۱- Rosenthal.

و بیرون از این ساختار ادامه پیدا کرد. نظام موازی عرضه محصولات دینی، پرورش مخاطب برای مطالب جای گزین و غیررسمی را آغاز کرد. شروع این کار را می توان انتشار جزوه های مستقل و غیرفرقهای، تراکتها و دیگر مطالب آموزشی و الهام بخش در قرن نوزده و بعدها، ایجاد انگیزه انجیلی در پروتستانتیسم امریکایی و تشویق فزاینده به انتشار آثار مستقل و فرافرقهای و همچنین تولیدات سینمایی و رادیویی در قرن بیستم دانست. سپس این مخاطبان حول برنامه های رسانهایِ (و فرهنگ مادی) مورد تأیید نهادهای رسمی، گرد آمدند؛ این برنامه ها ورای محصولات پدرمآبانه عمل می کردند.

در دهه ۷۰ و با ظهور تولیدات جدید تلویزیونی و فنآوری های انتقال اطلاعات، این نظام و فرضیات دستخوش تغییراتی شد. فن آوری با هدف افزایش حق انتخاب مخاطبانِ رسانه های تصویری و همچنین حمایت از توسعه اقتصادی صنایع رسانه ای، بر سیاست های پخش در ایالات متحده و اروپا و دیگر کشورها تأثیری متقابل گذاشت. افزایش نارضایتی از تعداد نسبتاً محدود گزینههای تلویزیونی (که به تعدادی شبکه پخش آگهی بازرگانی در امریکای شمالی و تعداد کمی شبکههای خدمات عمومی در دیگر مناطق، محدود بود)، این امکان را به طرفداران حذف نظارت دولتیِ(۱) پخش رسانهای داد تا به مخاطبان و بازارهای بالقوه ای اشاره کنند که در ساختار و نظام جدید شکوفا خواهد شد.

توسعه شبکهها و خدمات، نتایج برجستهای به همراه داشت و مرکزیت نظام پیشین را کمرنگ کرد؛ نظامی که در آن، تولیدکنندگان آگهی بازرگانی و خدمات عمومی به طور کلی، کنش را از نظر فلسفه وجودی و اجرایِ آن، تعیین میکردند. فضاهای رسانه ای ــ دینیِ جای گزین نیز در این عصر وارد عمل شد. برای

ص:۱۷۰

۱- Deregulation.

نمونه، میتوان از پخش برنامههای انجیلی پروتستانها یاد کرد که جایگاه و مراکزی جدید در امریکای شمالی و به طور فزاینده در اروپا پیدا کردند؛ مخاطبان نوظهور این محصولات نیز به کالاهای مذهبی قابل دسترس در مراکز رسانه های تصویری عادت کردند.

ماهیتِ «مرکزیت زداشده»(۱) محصولات دینی دارای اهمیت است؛ چون از نخستین روزهای عصر به اصطلاح رسانهای، بنیان اقتصادی آنها به صنایع رسانه ای، استقلالی بخشید که حاکمیت های نهادی و فرهنگی دیگر، از جمله دین را تهدید می کردند. این اقتصاد رو به توسعه با دگرگون سازی اساس برنامه های قبلی، مخاطبانی را به کمک محصولات جدید پرورش داد و گرد هم آورد. مراکز نوظهورِ مخاطب به رشد و پیشرفت خود ادامه دادند و علایق وابسته به قدرتی واحد را که تنها از یک «مرکز» برمی خاستند (نظیر مرجعیت دینی)، به چالش کشیدند.

این تغییرات با ظهور تعصب دینی «جست وجوگر» هم زمان گشت. با اینکه بنابر ادعای مذهبیون، رقابت مضامین دینی (پخش برنامههای انجیلی و صنعت رو به رشد چاپ آثار مسیحی) با جریان های غالب سکولار، مسئلهٔ اصلی آنها نیست، اما این روند، تنوع محصولات را افزایش داده و بیانگر آن است که برای دین یک «بازار» وجود دارد.

رسانه های «دینی» و «سکولار»

رسانه های «دینی» و «سکولار»

یکی از نتایج این پیشرفت، پیدایش مضامین معنوی و دینی در رسانههای «سکولار» بود. با اینکه رفع نظارت های دولتی، رابطه گذشته میان نهادهای دینی و رسانهای مسلط را کم رنگ کرده است، اما این دو نهاد هنوز در صحنه حضور

۱- Decentered.

دارند. آنها بازیگران اصلی عرصه تولید و توزیع در بازار تصویری جهان هستند. تنها چیزی که تغییر یافته، درکی است که هر یک از این نهادها از خود دارند. نهادهای دینی عمده، آژانسهای دولتی و صنایع رسانه ای به تدریج از مرکزیت مفروض در گفتمان فرهنگی عقب نشینی کرده و به بازار اقتصادی وسیعی تبدیل شدند که منطق همان بازار، سیاستها و فعالیتهای آن را تعیین می کند. برنامهسازان اکنون بیش از پیش، از سدّ پرزحمت و پرهزینهٔ صرف وقت برای دین راحت شدهاند؛ آنها دیگر با این توقع روبه رو نیستند که سیاستهای آنها باید بیانگر تعیین ارزش های نمادین و نسبیِ ادعاهای دینی رقیب نیز باشد. با پیدایش بازار رسانهای آزادتر، مخاطبان و برنامهسازان دیگر دغدغهٔ تعیین ماهیت و گستره فضای رسانه ای دینی را ندارند؛ چون این کار را بازار انجام می دهد.

مخاطبان امریکایی در عرصه دینی، بسیار زودتر از عرصه رسانه ای قدرت یافتند. در دهه ۷۰ میلادی و در زمان انقلاب ویدیویی، مفهوم کالاسازی دین و همچنین بازار نمادین انتخاب در حوزه دین و معنویت، دیگر جدید نبودند. پیشرفت در آنچه «عصر چند شبکه ای»(۱) خوانده می شد، سبب نهادینگی و گسترش این گرایش ها شده بود. هم گرایی و تمرکزگرایی رسانه ها به تعامل بیشتر بین شبکهها و اقدامات جمعی در بازارها انجامید. هم گام با افزایش تعداد منابع، خدمات و شبکهها، نوعی «تنوع» نیز در این بازارها ایجاد شد. در حقیقت، تنوع با پیدایش بازار رسانه های دیجیتال به واقعیت تبدیل شد تا هرچه بیشتر، شاهد عمیق تر شدن و گسترش ادغام رسانه ها با کاوشهای دینی ـ معنوی و برعکس باشیم.

چرخش فرهنگی۱ در مطالعات رسانه ای

چرخش فرهنگی(۲)

ص:۱۷۲

۱- Multi- Channel Era.

۲- Culturalist Turn.

این تغییرات در مسیر مفهوم جدید رسانه، مخاطب و رابطه مخاطب با رسانهها قرار می گیرند. با تغییر رسانه ها، حوزه مطالعات فرهنگی و رسانه ای در کانون توجه قرار گرفته است. مطالعات رسانه ای ــ فرهنگی در مفاهیم مربوط به مخاطب ریشه دارد؛ در این رویکرد، گرایش تحقیقات علمی از مفهوم مصرف «منفعلانه»(۱) به سمت مصرف «فعالانه»(۲) معطوف شده است. آثار اولیه بر دیدگاه های متداول درباره طبقهبندی فرهنگ در رسانه تمرکز داشتند و با توجه به رابطهٔ این دیدگاه ها با طبقه اجتماعی، سلیقه های طبقات مختلف و ظرفیتهای فرهنگی مفروض برای شکل دهی به «مخاطب توده ای»(۳)، آنها را مورد انتقاد قرار می دادند. گشوده شدن افق به مفاهیمی همچون مخاطب فعّال و پرسش درباره سلیقه ها، انگیزهها و معانی مخاطب به طور هم زمان، راه را برای در نظر گرفتن برخی تنشها و تناقضها در فرهنگ رسانهای باز می کند. یکی از تنشهای مهم، به «عصر سازندگی» در حوزهٔ دین و رسانه مربوط می شود. همان گونه که اندیشمندان حوزه فرهنگ اشاره کرده اند، الگوهای شبکه ای و سلیقه عمومی پخش برنامه ها، ذهنیت مخاطبان را بر اساس سیاست های برنامه سازی و ژانرهای متفاوت، تعریف و تحدید کرده است؛ ما نیز شاهدیم که این فرآیند چگونه در حوزه دین و معنویت عمل می کند. با این حال، تناقضهای مهم و جالب توجهی وجود دارند.

پیش تر اشاره شد که مسئله اصلی، تغییر کانون توجه از رسانه به مخاطب است. این تغییر از الگوی «ابزاری»(۴) یا «تأثیر» به سمت الگویی است که بر رفتارهای مصرفی مخاطب تأکید دارد. این مسئله، سبب شکل گیری تحقیقات گستردهای در زمینه طبقات مختلف، ابزارها و اشکال رفتار مخاطب شد. مطالعات تشویق کننده ای در زمینه های

۱- Passive.

۲- Active.

۳- Mass Audience.

۴- Instrumental.

جنسیت، خانواده، فرهنگ های جوانان، سیاست و مشارکت مدنی، شی ء وارگی کالا و اقتصاد سیاسی در انواع مختلف فرهنگ رسانهای انجام شده است.

با درخواست جیمز کری(۱) (۱۹۷۵) برای تغییر سمت و سوی تحقیق رسانهای از الگوی «انتقال» به «آیینی»،(۲) اهمیت فعالیت در حوزه دین و معنویت برای برخی آشکار شد. بحثهای بسیار خوبی درباره این پرسش درگرفت که آیا منظور کری از «آیینی»، چیزی جز مفهوم استعاری آن است یا خیر. (روتن بوهلر، ۱۹۹۸) با این حال، در راستای هدف کنونی یعنی بررسی ساختار، رفتارها و معانی در میان مخاطبان، چنین تمایزی اهمیت زیادی ندارد. پرسش درباره اینکه آیا رسانه ها، فضای اصلی برای عمل دینی را تشکیل میدهند یا خیر (برای مثال، اینکه آیا خود به نوعی دین تبدیل شده اند، به عنوان یک دین مدنی عمل کرده اند یا جای گزین دین می شوند)، پرسشی تجربی است که ممکن است تحقیقات را به سمت این زمینههای فعالیت بکشاند.

کری و پیروانش از طرفداران گفتمان مخاطب «فعّال» هستند. مدل او همان گونه که به شیوه مصرف، تجربه و وجود رسانه ها در فرهنگ های مربوط توجه دارد، مستلزم تمرکز بر رفتار مخاطب نیز هست. گفتنی است مفاهیم ایده آل درباره نقش رسانه در زندگی فرهنگی مدرن به رفتارها و مصرفی اشاره دارد که از جایگاهی هنجاری برخوردارند، ولی حوزه وسیع تری از مفهوم سازی را نیز شامل می شوند. این /۸موضوع مهم است که بین نیت و کارکرد در این زمینه تمایز قائل شویم. صرف نظر از آنچه مورد نظر متون و ژانرهای رسانه ای شده ویژه است، مسئله مهم، نتایجی

ص:۱۷۴

۱- James Carey.

۲- Ritual Paradigm.

است که از این عبارت ها و مصرف آنها به دست می آید. بنابراین، پرسش درباره کیستی مخاطبان و ماهیت فعالیت های آنها به پرسش اصلی تبدیل می شود.

ارائه تعریفی چنین فراگیر ایجاب میکند که موضوعِ تجربی ـ روش شناختی چیستی تحقیق و چگونگی انجام آن و نیز این پرسشِ بیشتر نظری را در نظر بگیریم که چطور گونه های نوظهور کنش معنوی و دینی در فضای رسانه ای، نُمودی خاص و ارتقایافته می یابند؛ فضایی که برای هم ساز و حتی تقویت کردن آنها، در حال رشد و توسعه است.

مخاطبان در بافت

مخاطبان در بافت

یکی از پرسش های مطرح این است که آیا میتوان مخاطب دین یا معنویت را از کل فضای رسانهای متمایز کرد یا خیر؟ این مسئله به دلیل فعالیتها و الگوهای کهنی که مخاطبان رسانه به وسیله آنها شکل می گیرند، اهمیت دارد. این موضوع هم زمان دارای دو جنبه تاریخی و معاصر است. از نظر تاریخی، پیدایش رسانههای الکترونیک، مسئلهای کاملاً غیرتلویحی و پیچیده بود. باید تلاشهای مهمی صورت می گرفت تا رسانه با تار و پود زندگی روزانه مردم گره بخورد. در دوران معاصر، مخاطبان رسانه در رفتارهای خود، نقاطی برجسته از هویت و معنا می یابند که آنها را قادر می سازد تا «منابعی باثبات برای خویشتن» ارائه دهند. ازاین رو، مخاطبان صرفاً از طریق فرآیندهای طبیعی شکل نمی گیرند، بلکه در جریان رفتاری خاص «ساخته» می شوند.

ورود وسایل و ابزار رسانه ای جدید به فضای خانه در قرن بیستم، لزوماً به معنای پذیرش آسان و سربسته آنها نبود. ظهور هر رسانه جدید به پشتوانه رسانه های قبلی و در فرآیند هم پوشانی رخ می دهد. (مورگان، ۲۰۰۷) با این حال، برخی فنآوریها بیش از بقیه، مشکلسازند و برخی مباحث را در پی دارند. برای مثال، گرامافونهای اولیه

ص:۱۷۵

که برای خانه ها طراحی شده بود، همانند رادیو (اسمولیان، ۱۹۹۴) و تلویزیون (اشپیگل، ۱۹۹۲)(۱)، صرفاً به اسباب خانه تبدیل شدند و محتوای هر کدام از آنها تحت تأثیر سلیقه های طبقات جدید جامعه شکل گرفت. صفحه های گرامافون های اولیه، بیشتر، شامل آثار کلاسیک می شدند و بسیاری از گونه های اولیه رادیو برای استفاده خواستههای طبقه بورژوا در فضاهای اخلاقی و فرهنگی طراحی شد. مخاطبان تحت تأثیر قالبها و ژانرهایی بودند که هدفشان، قرار دادن رسانه در بطن فرهنگ بود. در زمان بحران بزرگ اقتصادی و دو جنگ جهانی، سالنهای سینما، فیلم هایی خبری نشان می دادند. مخاطبان امریکایی و اروپایی از طریق آنها، جنگ را تجربه میکردند. رادیو زمانی به شکوفایی رسید که ابزار سرگرمی گران قیمت، کمتر در دسترس بود.

با شروع دهه ۵۰، مخاطبان رسانه های ملی ثبات خوبی یافته بودند. آداب و قوانین این مخاطبان، آنها را به خوبی با بافت زندگی روزانه منطبق می ساخت. بنابراین، موضوع اصلی این شد که رسانه ها خانگی و فضاهای خانگی نیز رسانه ای شده اند. (اشپیگل، ۱۹۹۲) ازاین رو، مخاطبان قرن بیستم، نوعی پذیرش و در عین حال، مقاومت از خود نشان دادند. این تناقض، شالوده نگرش های عمومی به رسانه های امروزی را شکل می دهد. (هوور، ۲۰۰۶؛ هوور و دیگران، ۲۰۰۴)

دین، معنویت و «فرهنگ عامه»

مخاطبان نسبت به عملکردشان، خودآگاه هستند و این خودآگاهی در شکل گیری هویت مدرن نقش مهمی ایفا میکند. به زبان سادهتر، امروزه فرد قادر است تا با توجه به رژیم مصرف رسانه ای و همچنین رد یا پذیرش رسانهها با

۱- Spigel.

عنوان «لذّت گناه آلود» ، خود را توصیف کند. این توصیفهای شخصیِ انعکاسی، کارکرد یا نتیجه فرآیندهای خانگی شدن رسانه ها و رسانه ای شدن فضای خانه هاست. به نظر میرسد این پروژه، ناقص باشد. روایت های مربوط به کاربرد رسانه در زندگی خصوصی، کامل نیستند. با این حال، این روایات دربردارندهٔ نقدهایی خاص و متمرکز درباره رسانه هستند؛ نقدهایی که بیشتر رنگ و بویی مذهبی دارند. این نقدها به¬گونه ای پیچیده و ناکامل به رفتار مربوط هستند و این تضاد، از معیاری که نشان می دهد رسانه ها کاملاً خانگی نشده و فضاهای خانگی نیز به طور دلخواه، رسانه ای نشده اند، متمایز است.

این تصور که بیشتر افراد مذهبی، زاهدمآبانه یا اخلاق مدارانه درباره فرهنگ رسانه ای موضع میگیرند، به طور گسترده ای پذیرفته شده است. تجربه، گفتمان عمومی را به این سمت کشانده است که مخاطب، هرچه مذهبیتر باشد، بیشتر از سرگرمیهایی مانند تلویزیون، فیلم های عامه پسند، موسیقی پاپ و دیگر هنرهای مردمی ایراد میگیرد. این نقدها به موضوع هویت هم می پردازند؛ به گونه ای که این دسته از بینندگان به رسانه به منزله پایگاه مهمی برای توصیف خود مینگرند و برای مثال می¬گویند: «من از آن دسته آدم هایی هستم که برنامه کذا و کذا را زننده میدانم.» گفتمان عمومی درباره فیلم مصایب مسیح در سال ۲۰۰۴، رابطه بین ترجیح رسانهای و هویت را به خوبی نشان داد. بسیاری از مسیحیان محافظه کار با گرد آمدن حول نقد این فیلم آن را یک بیانیه مهم اعتقادی و فرصتی برای ابراز هویت از طریق تجمع حول محور این رسانه جای گزین یافتند. مطالبات هویتی مخاطبان، هم ابزارهای مهم شکل دهنده عملکرد مخاطب (والدین مذهبی محافظهکار، قوانین و رفتارهای

ص:۱۷۷

ویژه ای را برای کاربرد رسانه در خانه ها تعریف کردهاند) و هم هویت (گرایش های ذکر شده) را شکل میدهند. در آن سوی طیف دین و معنویت نیز مخاطبان کوشیده اند تا با روایت مصرف رسانه ای، هویت خویش را اثبات کنند، هرچند با ابزاری متفاوت. برای مثال، در سال ۲۰۰۴، آنها بیشتر با فیلم ما چه می دانیم؟ یا فارنهایت ۱۱/۹ احساس نزدیکی میکردند تا مصایب مسیح. از دیگر سو، تمایل داشتند با کم اهمیت جلوه دادن رسانه، خود را از فیلمی مثل مصایب مسیح و موارد مشابه آن متمایز نشان دهند.

لیبرال ها و محافظهکاران دینی با توجه به نگرش و رویکردی که به رسانه ها دارند، با دیگر افراد در طبقه اجتماعی خود شباهت دارند. کاوشگران معنوی که سواد و درآمد بیشتری نسبت به «مذهبیون» محافظهکار دارند، بیشتر جذب رسانههای خاص و نخبهگرا میشوند تا عامه پسند. بنابراین، استفادهٔ ایشان از رسانه ها برای بیان هویت خویش، تمایز میان رادیو و تلویزیون عمومی، فیلمهای هنری و دیگر برنامه ها را مشخص می سازد. آنها همچنین نگاه خاصی به دسته بندی اصلی رسانه های عمومی دارند: به چالش کشیدن روابط جنسی و خشونت در تلویزیون و سینما. آشکار است که محافظه کاران مذهبی، بیشتر دغدغه روابط جنسی را دارند و آزادی خواهان مذهبی، بیشتر نگران خشونت هستند.

این مسئله در بحث ما نیز اهمیت ویژهای دارد. چپگرایان به خوبی کلیشه ها را درک می کنند و در مقام حامیان آزادی مسائل جنسی در رسانه ها، به عنوان یک نقطه هویتی مهم، شناخته شده اند.

هنگام ابراز هویت رسانه ای، گرایش نسبتاً منسجمی را در بین مخاطبان مختلف

شاهدیم. اما آنچه در عمل رخ می دهد، متفاوت است. گفتار مردم هنگام استفاده از رسانه، با عملکردشان متفاوت است. یکی از مثالهای برجسته در این زمینه، موفقیت نمایش پربیننده و در عین حال زننده کدبانوهای وامانده در امریکا و در اوایل پخش آن بود. میزان استقبال از این فیلم در منطقه موسوم به «کمربند انجیل» در مقایسه با دیگر مناطق، کمتر بود. با این حال، اگر نقدهای فراگیر محافظه کارانه مذهبی نسبت به فرهنگ عامه را نیز معیار تبیین رفتار بینندگان در نظر بگیریم، آن گاه می توان گفت تعداد بینندگان فیلم در این منطقه محافظه کار، بیشتر از حدّ انتظار بوده است.

بسیاری از تحقیقات بر این نکته تأکید داشته اند که این مسئله در سطح خانواده ها نیز صدق می کند؛ اینکه حتی در منازلی که رسانه ها آشکارا مورد انتقاد قرار می گیرند، از رسانههای مورد انتقاد استفاده میشود. بنابراین، میتوان گفت رویکرد مخاطبان در قبال ژانر و گونه های ویژه رسانهای، اهمیت دارد و به طور تاریخی، نظرهایی درباره هویت و معنا را دربرمی گیرد. با این حال باید توجه داشت که لذّتها و جذابیت های استفاده از رسانه، موضوعی متفاوت قلمداد می شود. چون دین و معنویت غالباً تعهد به ارزشها و ایدههای هنجاری خاصی را دربردارند، افرادی که دین و معنویت، بُعد مهمی از زندگی آنها را تشکیل می دهد، در این فضا، مخاطبانی ویژه قلمداد می شوند. به نظر می رسد معنویت و دین داری بیش از آنکه با رفتار واقعی مخاطبان مرتبط باشند، به پرسش های تأملی درباره هویت مربوط می شوند. (هوور، ۲۰۰۶)

تمـایز میـان رفتـار و اعتقـاد مخاطبـان، به طور ویژه، مطـالعه دربـاره مخاطبـان رسـانه ای و مخاطبـان رسانه ای در عرصه دین و معنویت را پیچیـده کرده است. اکثر آثـار تجربی به انواع مختلف روایت هـای شخصـی از رفتار رسانهای متکی هسـتند؛ به این روایـات به عنوان معیـار دقیق سـنجش رفتـار واقعی نمی توان اطمینان کرد. برخلاف تصور عمومی، مسئله این نیست که افراد، غیرمنسـجم هسـتند، بلکه پرسـش مهم اینجاست که هویت مخاطبان چرا و چگونه شـکل گرفته، چرا و چگونه حفظ می شود و اصولاً ـ این هویت به چه اهـدافی پاسـخ می دهـد؟ همچنـان در این حوزه، جـای کار بسـیاری وجود دارد، ولی رئوس کلی آن همان طور که دیدیم، مشخص شده است و با تحقیق بیشتر، افقهای تازهتری پیش روی ما باز میشود.

همان گونه که پیش تر اشاره شد، می توان گفت رسانه ها به نوعی «مرکز فرهنگی» در جامعه هسـتند؛ مکانی برای نُمود گفت وگوی عمومی که سراسر موقعیت ها و بسترها را فرا می گیرد. این کارکرد به شرایط تاریخی میانه قرن بیستم بازمی گردد؛ و به عبارتی، فرهنگ عامه و «رسانه» به گونه ای به هم گره خوردهاند که در بطن رسانه ها و مخاطبانِ رسانه ای، انتظاری باثبات و محکم شـکل گرفته است؛ انتظـاری مبنی بر اینکه در میان ژانرها، ساختارها و کارکردهای انواع مختلف رسانه ها، رسانهها و لحظاتی یافت میشوند که مفهوم مرکزیت در آنها اهمیت ویژه ای دارد. البته این موقعیت در زمان هایی مانند حادثه ۱۱ سپتامبر و بمب گـذاری ۷ جولای ۲۰۰۵ در لنـدن، بیشـتر نمود پیـدا میکنـد. همچنین این مفهوم را در رویـدادهای مهم فرهنگی مـانند رویـدادهای ورزشــی مهـم و رقابتهـای سیاســی می تـوان یـافت. بـا ایـن حـال، ایـن مقـوله حـول افراد معروف و شخصــیتهای کاریزماتیک رسانه ای نیز وجود دارد. برای مخاطبان مهم است که بخشـی از گفتمان عمومی مطرح پیرامون این مسائل باشند. برخی از جریان های فرهنگی مهم نیز به

فرد کمک می کنند تا در فرهنگ عامه سهیم شوند. این مسئله به ویژه برای جوانان از اهمیت برخوردار است؛ اما این اشتراکی فرهنگی است که سایر نسلها نیز در آن سهیم هستند. همچنین برای خرده فرهنگ ها نیز منابعی از «فرهنگ عامه» وجود دارد. برای مثال، جوانان میخواهند بخشی از گفتمان عمومی درباره موسیقی پاپ باشند. زنان به گفتمان عمومی درباره مسائل زنان، آگاه و علاقهمند هستند. در این میان، رسانههایی وجود دارند که به این علاقه مندی ها و سلیقه ها اختصاص یافته اند (اصول اقتصادی و درآمدزایی و بخشی از این انگیزه آنها را ارضا میکند).

تاریخچه مخاطبان دین، بعد ساختاری ویژه و مهمی به این تصویر اضافه میکند. همان طور که پیش تر مشاهده شد، در قرن اخیر، تلاشهای پیوسته ای در راستای خاص گرایی دینی و توسعه رسانههای مربوط به آن صورت گرفته است. «مبلّغان رادیویی» در مناطق روستایی امریکا و پروژه های فیلم سازی کمپانی بیلی گراهام، نمونهای از این مورد هستند. (هندرشات، ۲۰۰۴) اخیراً، به طور ویژه، محصولات دینی و اهداف تولید محصولات دینی به روش هایی دیگر عرضه و ابراز شده اند. برای نمونه می توان از گسترش عرضه تولیدات دینی از طریق انجمن کتاب فروشان مسیحی و کتابهای پرفروش در بازار مسیحی مانند سری داستان های رها شده: داستان آخرین روزهای عمر زمین یاد کرد. این داستان برای پخش سینمایی نیز آماده شد. هدف بسیاری از تلاش های صورت گرفته، ایجاد ارتباط بین بازارهای دینی و سکولار است تا ارزشهای دینی وارد بازارهای سکولار شوند.

در حقیقت، برقراری چنین رابطه ای به ندرت موفق بوده است. در عوض، آنچه اتفاق می افتد، اجتماع مستمر مخاطبان در اطراف رسانههای متمایز «عمومی» و

«دینی» است. چنین ارتباطی را تنها در میان مخاطبان دین می توان مشاهده کرد. بدین معنا که آن دسته از مخاطبانی که بیشتر پای بند ارزشهای بازار رسانههای دینی هستند، در شمار مخاطبان بازار رسانههای «عمومی» نیز قرار می گیرند. به نظر میرسد دلیل اصلی این مسئله، کشش «فرهنگ عامّه» است. مخاطبان دینی خواستار حفظ هویت خاصگرای خود هستند؛ با این حال، این عده به سمت گفتمان و گفت¬وگویی بزرگتر و عمومیتر نیز کشیده می شوند.

فشارهای این مسیر، زیاد هستند. کودکان و نوجوانان به سمت رسانههای مرتبط با فرهنگ جوانان گرایش پیدا میکنند. دوستان و همسایهها از آخرین فیلمها و برنامههای تلویزیونی خبر دارند و درباره آن صحبت میکنند. در این مرحله، هویت و احساس تعلق طبقاتی نیز وارد صحنه می شود؛ درست همانند مذهب پروتستان امریکایی که به طور فرهنگی عمیقاً با جغرافیا و طبقات اصیل گره خورده است. رسانهها، متخصص بازاریابی برای چنین هویت هایی هستند؛ هویت هایی که برای بیشتر طرفدارانشان نیز از هویت های مذهبی تمیز داده نمی شوند. چرخش رسانهای حتی نمادها و ارزشها را به لذّت های «گناه آلود» تنزل داده است و مخاطبانی با انگیزه های دینی نیز تحت تأثیر چنین مواردی قرار می گیرند. این وضعیت از این واقعیت ناشی می شود که بسیاری از بینندگان دینی به رسانه «دینی» علاقهٔ خاصی ندارند و فقط وجودش را «برای دیگر افرادی که واقعاً به آنها نیاز دارند» مفید میدانند. (هوور و دیگران، ۲۰۰۴؛ هوور، ۱۹۹۸)

با مطالعات بیشتر و مستقیم درباره این موضوع که از دیدگاه مخاطبان دینی چه رسانه هایی (آن دسته که خارج از محدوده رسانه های دینی قرار می گیرند) مثبت است، ماهیت این پدیدهٔ «فرهنگی و عمومی»، بیشتر مشخص می شود. در بررسی رسانه ها چه به نظرهای فردی در بین مخاطبان بپردازیم و چه به اظهار نظرهای

عمومی درباره تلویزیون، فیلم یا فرهنگ عامه «خوب» توجه کنیم، صرفِ «زننده» نبودن رسانه ها عاملی است که سبب ارتباط بین آنهـا میشود. به عبـارتی دیگر، بایـد خود را بـا بـازاری عمومی و نـاهمگن منطبق سـاخته و ارزش هایی عمومی، مشترک و حداقلی داشته باشند. مخاطبان تمایلی برای اشاره به این موضوع ندارند که به طور خاص و آگاهانه، مطالب دینی باید بخشی از این بازار باشند. همین که افراد مذهبی چنین برنامه هایی را بسازند یا اینکه افراد مذهبی، بخشی از صنایع رسانه ای تفریحی باشند، برای آنهـا مهم است. با این حال، این عـده فرهنگ رسانهای را در مقام فرهنگ عامه و مناسب برای مخاطبانی ناهمگن می پذیرند.

همان طور که پیش تر مشاهده شد، این «فرهنگ رسانهای عمومی»، بستری برای ابراز احساسات معنوی و دینی معاصر فراهم می آورد. مخاطبان در این بستر می تواننـد منابع لازم برای تأمین نیازهایشان را بیابند. چنین فرآیندی، صریح و آشکار نیست، به نحوی که بتوان میـان علاقه منـدی هـای فرهنگی نظیر دین، معنویت، جنسیت یـا سیاست، مرزبنـدی دقیقی را ترسیم کرد. دیدگاههای متضاد درباره فیلم های رها شده، داستان آخرین روزهای عمر زمین و مصایب مسیح، نمونههایی از این پیچیدگی است. همان گونه که اشاره کردیم، فیلم رها شده به سرعت برچسب «دینی» خورد و با وجود برخورداری از ارزشهای تولیدی، فیلم به اثرات ارتبـاطی مـدنظر دست نیافت. از سوی دیگر، مصایب مسیح با جلب مخاطبان پرشمار کاتولیک و غیرپروتستان، موفقیت بیشتری در زمینه برقراری ارتباط کسب کرد.

یکی از تـأثیرات مهم مصـایب مسیح، ایجـاد علاقه مجـدد به مقولـهٔ دین در میان فیلمسازان هالیوود بود. پیش بینی شـد جریان اصلی تولید فیلم به سمت تولیدات مذهبی

بیشتر روی آورد. بـا این حـال، فرهنـگ رسانه ای بر اساس اصول منطقی خود و با انعطافی خاص عمل می کنـد. تأثیر مصایب مسیح در سال هـای پس از نمـایش آن کم رنـگ گشت و وارد بـازاری رسانهـای شـد که در آنجا برخی جریان های شـکل گرفته، پیچیـدگی پیش روی مخاطبـان را به تصویر می کشـند. مسـیری که مـل گیبسون برگزیـده بود، به فیلم آخرالزمان و چه میـدانیم و سـپس به باسـتان شناسـی مردمی جیمز کامرون منتهی شـد. دسـته بندی های سیاسـی در فیلم فارنهایت ۱۱/۹، ساختهٔ مایکل مور نیز وارد شد.

بنابراین، میتوان گفت یکی از تأثیرات حوزه عمومیِ رسانه ای شـده، بی ثباتی مفهومِ امر «دینی» از نظر مخاطبان است. مردم به انواع مختلف رسانههـای فرهنـگ عـامه علاقه مندنـد. با این حال، محصولات ارائه شـده در بازار رسانه ای، برحسب اینکه «آیا مخاطبان دین یا معنویت، مخاطبانی خاص هسـتند یا خیر»، علاقه منـدی ها را هـدایت کرده و علاقه مندی ها و ارزش ها را در هم می آمیزند. همان طور که مشاهده شد، برای پذیرش این که به طور کلی، مخاطبان دین و معنویت با دیگر مخاطبان چندان تفاوتی ندارنـد، دلایل کافی وجود دارد. در واقع، تفاوت موجود میان این دو گروه، از نوع علاقه و کنش آنها ناشـی می شود. بـا اینکه در میـان مخاطبـان، افرادی یـافت میشونـد که بر اساس میزان دین داری، معنویت یا علاقه منـدی مـذهبی دسته بنـدی شدهانـد، ولی بـاز هم این موارد، مشـخص کننـده کنش مخـاطب نیسـتند. این مسئله تـا حـدودی نتیجهٔ شـناخت نـاقص مـا از چگونگی ارتبـاط بین هویت و کنش در این موارد، است. همچنین، مـاهیت در حال تغییر دین و معنویت و بازار رسانه ای، می توادن یکی دیگر از دلایـل این امر باشـد. به نظر می رسـد در این دورهٔ زمانی، برای توجه به مخاطبان بر اساس هویت و انگیزه های آنان، دلیلی منطقی وجود دارد. در غیر این صورت، یک بار دیگر، بعدی مهم ــ بعدی رسانه ای ــ از

الگوهـای نوظهور دین، معنویت و طیفی از احساسـات و کنش های مرتبط با دین و معنویت را از دست می دهیم؛ احساسات و کنش هایی که از مقولات رسمیت یافته و ذاتی شده ما ناشی شده اند.

ص:۱۸۵

گستره صدا

اشاره

۷گستره صدا(۱)

دوروتا ای. اسکولز(۲)

برگردان: امیر یزدیان و سید مهدی دبستانی

احساس شنوایی۱ و وساطت مذهبی

احساس شنوایی(۳) و وساطت مذهبی

اکثر تحقیقات صورت گرفته در مورد احساس شنوایی و کنش مذهبی، بر بررسی نقش موسیقی ـ هر چند با تعریف های گوناگون از آن ـ به عنوان واسطه تجربه روحانی تمرکز داشته اند. جدای از این روایت های کارشناسانه پیرامون موسیقی مذهبی، «گونه»های دیگری از صوت وجود دارد که در نقشه پیچیده تجربه های مذهبی جای گرفته و به طور لذت بخشی، رسانه ای شده اند؛ همان نقشه‌ای که پس

۱- Soundscape.

۲- Dorothea E. Schulz.

۳- Sensation این لغت به همراه perception (ادراک)، دو مرحله شناخت را در روان شناسی تشکیل می‌دهند. احساس، اثری است از یک محرک (داخلی یا خارجی) که از گیرنده های حسی تا سیستم اعصاب مرکزی پیش می رود و ارزش شناختی خاصی ندارد و اساس آن کاملاً ـ فیزیولوژیک است. این احساس سبب تعبیر و تفسیر انسان و نوع حیوان از محیط درون و بیرون خود می شود و نهایت آن به ادراک می انجامد. (مترجم)

زمینه‌ای را برای شکل گیری و تایید رهبری و اجتماع معنوی فراهم می آورد. یکی از نگرش های مهم در روایت های عالمانه مرسوم پیرامون موسیقی مقدس این است که سنت‌های دینی از نظر نحوهٔ مفهوم سازی «صوت مقدس» ـ یعنی صوتی که واسطه حضور الهی است ـ، از یکدیگر متمایز می شوند.

تنها در برخی سنت ها، موسیقی وجهی مشروع از وساطت مقدس را تشکیل می‌دهد. سنت‌های مذهبی دیگر تنها تعداد محدود و انتخاب‌شده‌ای از گونه‌های شنیداری و گفتاری وساطت دینی را مجاز می‌شمرند و آنها را در تضاد با موسیقی، خصلت دنیوی آن و موقعیت های اجرای آن(۱) قرار می‌دهند.

برای مثال، در سنت‌های دینی هندو، مفاهیم رمزآلودِ صوتِ مقدس یکی از پایه های فعالیت‌های مذهبی و همچنین یکی از فنون نظام‌بخشی را تشکیل می دهد که آگاهی روحانی والاتری را هدف گرفته‌اند. اعتقاد بر این است که موسیقی، سرچشمه‌های الهی دارد و به طور مشخص به عنوان وسیله‌ای سودمند برای تولید و تصدیق تجربه روحانی اصیل پذیرفته شده است. در نتیجه، نهادهای تولید و اجرای موسیقی مقدس در برپایی سازمانی ـ اجتماعیِ فعالیت‌های مذهبی هندو جایگاه ریشه داری دارند. در صوت مقدس، گفتار با اَشکال مختلفِ صوتی آهنگین و دارای ریتم در هم می‌آمیزد. یعنی سرودهای مذهبی و افسون‌های سنتی برای اثربخشی، به قدرت ایجاد گفتار آهنگین(۲) در خود وابسته اند. (بِک،(۳) ۱۹۹۳؛ ۲۰۰۶) به عکس، در آیین سیک، موسیقی به عنوان صوت مقدس، نه تنها بخشی لازم از تجربه عبادی است، بلکه پایه های اجتماع مذهبی و رهبری معنوی را نیز شکل می دهد. بخش پررنگی از قدرت های بنیان گذار تاریخی این سنت مذهبی،

ص:۱۸۸

۱- Sites of performance ۲.

۲- Intoned.

۳- Beck.

مهارت های فراطبیعی وی در سرودخوانی عبادی است؛ مهارت هایی که نه تنها او را به عنوان رهبری برگزیده متمایز می کرد، بلکه به او اجازه می‌داد تا مؤمنان را به فعالیت‌های عبادی مشترک فرا خوانده و با هم متحد کند. (سینگ،(۱) ۲۰۰۶) همچنین سرود و موسیقی در انتقال اولیه کتاب مقدس نقشی برجسته داشته‌اند.

ادبیات موجود درباره دین و صوت مقدس، توجه اصلی خود را به موسیقی معطوف کرده است. (برای مثال: بِک، ۲۰۰۶) با این حال، برای توجیه این که چرا رویکردهای پدیدارشناختی به مطالعه وساطت دینی باید محدوده تحلیل خود را گسترده‌تر سازند و از مفهوم گستره صدا برای توصیف فرآیندهای وساطت حسی(۲) استفاده کنند، دلایل محکمی وجود دارد. نخست اینکه در زمینه‌های فرهنگی و مذهبی مشخص، مقوله «موسیقی مقدس» با هیچ مفهوم معادل یا «مقوله اِمیک»(۳) مطابقت ندارد. صوت به عنوان مقوله‌ای که گستره وسیعی از ادراک شنیداری را دربرمی گیرد، برای درک بهتر روش های متنوعی که به وسیله آن، روابط بین گفتار، شنیدار و امر متعالی به اندیشه درمی آید و عمل می‌شود، کارآیی بیشتری دارد.

دوم اینکه تشبیه مکان مند نهفته در گستره صدا، رابطه پیچیده میان یک صورت الگومند از بیان صوتی (شامل الگوهای آهنگین و مسجع) و فعالیت‌های مذهبی و قرارگیری آنها در زمان و مکان را دقیقاً مشخص می کند. با بررسی موضوع از این زاویه تحلیلی، تولید صدا و ادراک صدا با همدیگر پیوند می خورند و مکانی برای تجربه مذهبی را تشکیل می‌دهند؛ مکانی برای

۱- Singh.

۲- Sensuous.

۳- Emic: از این واژه در انسان‌شناسی هنگامی استفاده می شود که تحلیل پدیدارهای فرهنگی از زاویه دید شخصی که در درون سیستم مورد مطالعه است، انجام می گیرد. (مترجم)

حلول استعلایی(۱) و همچنین محلی برای ارتباط انسان با عالم الهی. در نهایت، چون صوت، شکلی اساسی(۲) از تجسّم(۳) و درگیری(۴) جسمی را شکل می‌دهد، دارای ظرفیت‌های قدرتمندی برای متأثر ساختن قلب و ذهن مؤمنان و ثبت احساساتی خاص و نیز «هوشیار ساختن» ذهنیت‌های مذهبی خاص است. با این حال، اهمیت خاص صوت در شکل‌دهی سوژه‌های(۵) دینی، نه تنها در سنت‌های مذهبی خاص و عرف نواحی مختلف، بلکه در طول تاریخ نیز متفاوت بوده است.

گستره صدای اسلامی

گستره صدای اسلامی

در نظر گرفتن واژه صوت و ادراک شنیداری به جای موسیقی به عنوان نقطه آغاز تحلیل، به طور خاص در زمینه فعالیت‌های مذهبی و روزانه مسلمانان به جاست. از نظر مسلمانان، قرائت قرآن به عنوان شکلی خاص و منحصربه‌فرد از صوت در فعالیت‌ها و تجربه های اسلامی (چه به صورت ساده آن، [ترتیل] و چه در صورت پیچیده‌تر آن از نظر آهنگین بودن [تجوید])، به طور مفهومی، از «موسیقی» متمایز است. افزون بر آن، در جوامع مسلمان این پرسش که آیا به طور کلی، می توان موسیقی را اجرا کرد و از آن لذت برد یا خیر، در بین پژوهشگران مسلمان به عنوان مسئله ای مناقشه‌آمیز و موضوعی حل‌نشده باقی مانده است. این امر از غنای روحانی، زیبایی‌شناختی و عاطفی فعالیت‌های صوتی در جوامع اسلامی جلوگیری نمی کند. برخلاف آن، شنیدار و گفتار برای فعالیت‌ها و تجربه های مذهبی اسلامی، اموری بنیادی هستند. به عقیده مسلمانان، واپسین وحی خداوند یعنی قرآن، نه به واسطهٔ دیدن، الهام یا نوشتن،

۱- Transcendental immanence.

۲- Essential.

۳- Embodiment.

۴- Engagement.

۵- Subject.

بلکه به وسـیله صوت و به طور مشخص، به صورت کلمات در دایرهٔ فهم انسان قرار گرفته است. چون خداوند نمی‌تواند شنیده یا دیده شود، فرشته وحی (جبرئیل) پیام او را به صورت قابل شنیدن درآورده و به حضرت محمد صلی الله علیه و آله می گوید که «بخوان» و مردم را با اراده خداونـد آشـنا کن. (قرشـی،۲۰۰۶: (۱) f۸۹) بنابراین، هنر اسـلامی قرائت ــ یعنی شـکل صوتی ارائه پیامِ خوانـده شده خداوند ــ و «دانش» ملازم با آن، یعنی تلفظ صـحیح (بر پایه حفظ دقیق کلمه و همچنین الگوی آهنگ و ریتم آن)، هر دو منحصـر به فرد بـودن قرآن را تأییـد می کننـد. آنهـا همچنین تمـایز بنیـادین قرائت قرآنی را از دیگر اشـکال صوتی و «موسیقایی» ــ چه به صورت آوایی و چه با آلات موسیقی ــ بنا می‌نهند.

گستره صدایی که پس‌زمینه تجربه روزانه و مذهبی مسلمانان را تشکیل می دهد، نه‌تنها به وسیله حضور مرسوم و فراگیر قرائت قرآنی اذان ــ فراخواندن به نماز در انواع مختلف، از لحن‌های بسیار ساده گرفته تا انواع پیشرفته با الگوهای آهنگین ــ تشکیل می‌شود، بلکه وعظ‌هایی را که در عبادت گروهی روز جمعه در مسجد و پیرامون آن به مؤمنان گفته می‌شود، باید بدان افزود. (تایب،(۲) ۱۹۹۹) تلاوت دل پـذیر و زمزمه‌گونه کودکـان هنگـام حفظ قرآن، قطعه دیگری از پازل نقشه احساس شـنوایی را تکمیل می کند که در ترکیب با اَشکال دیگری از احساس، نقش «صوت الهی» را در تجربه زندگی روزانه مسلمانان ــ چه در درون و چـه فراتر از فضـای آیینی ــ حـک می کنـد. (نلسـون،(۳) ۱۹۹۳؛ ۲۰۰۱[۱۹۸۵]) تمـام این «قطعات»(۴) صـوتی که از حضور الهی حکـایت دارنـد، جنبه قوی سازنـدگی اجتمـاعی دارنـد. آنهـا بر اسـاس سودمنـدی عـاطفی و اخلاـقی شان ارزش گذاری می‌شوند. ترجمهٔ وفادارانه کلمات خداوند و

۱- Qureshi.

۲- Tayob.

۳- Nelson.

۴- Bites.

یک سخنرانی صادقانه باید در منقلب کردن مؤمن و برانگیختن وی به سمت کنشی اخلاقی اثرگذار باشد. بنابراین، توانایی اثرگذاری از طریق صوت و احساس تأثر به وسیله صوت، مهم ترین حالت هایی هستند که مؤمنان، یک عملکردِ متقاعدکننده و صادقانه را ارزیابی و داوری می کنند.

فهم‌های مشابه از ظرفیت‌های «تحریک‌آمیز» صوت و کلمات ملفوظ، اجراهای صوتی و عاطفی (شعر) را تحت تأثیر قرار می دهند. هدف از چنین اجراهایی، ایجاد سازوکاری برای اَشکال عرفانی تجربه حضور خداوند (تصوف) و تسهیل تلاش مؤمنان برای وصل وجدآمیز(۱) با خدا و عشق فراگیر اوست.

جوامع اسلامی متعددی وجود دارند که به سنت های عاطفی دیگری توجه می کنند که ذاتاً عبادی هستند _ به جای آنکه صرفاً به نماز مرتبط باشند؛ سنت هایی که متون منظوم را با سرودهای الگومند و دارای ریتم آهنگین در هم می آمیزند. «ستایش‌ها» (در عربی، انشاد) از آن دسته هستند. انشاد، دل بستگی به پیامبر و خانواده او را بیان می‌کند و گاهی اوقات، شکل دعای شخصی در حق آنها را به خود می‌گیرد. انشادها هم مانند قرائت، به صورت مفهومی از دیگر دسته‌های «موسیقی»، متمایز هستند. سرودخوانی‌های خاصی نیز نقش عبادی مشابهی را ایفا می‌کنند، ولی به طور مشخص، به عنوان «موسیقی» در معنای رایج کلمه شناخته می‌شوند. در برخی از بافت های صوفیانه، ممکن است تصنیف‌هایی در مدح «انسانی مقدس» شنیده شود («ولی» که در اصطلاح به معنای «دوست خداوند» است). این سرودها و انشادها، بیش از آنکه به انواع مختلف قرائت قرآنی متکی باشند، از گنجینه موسیقایی، عاطفی _ شفاهی و قواعد سبک شناختی هر یک از جوامع مسلمان برداشت می کنند.

در برخی بسترهای جغرافیایی، زنان به صورت تاریخی در ایجاد و اجرای این

ص:۱۹۲

۱- Ecstatic.

اَشـکال از عبادت صوتی و سازمان دهی اعیاد مذهبی که سـرودها در آنها یکی از عناصر اصلی هستند (مانند روز میلاد پیامبر، مولدالنبی) نقش پررنگی ایفا کرده‌اند. (برای مثال: مَک(۱) و بوید،(۲) ۲۰۰۴)

طبیعت فراگیر این ساختمانِ صوتی، هم‌اکنون به وسیله فن آوری‌های جدید ضبط که بیشترشان، شنیداری هستند، جان تازه‌ای یـافته است. این فن‌آوری هـا، فعـالیت‌هـا و تجربه هـای مربوط به ادراک شـنیداریِ حضور روحـانی را به پهنه‌هـای جدیـدی از زنـدگیِ روزانه کشانـده انـد که فراتر از حوزه کنش سـنتی و بی واسـطه است؛ حوزه ای که اشـکال شـنیداری تجربه روحـانی معمولاًـ در آن محصور بود. به موازات این تغییرات، فن‌آوری هـا موقعیت های جدیـدی برای طلب حق، تأییـد و البته رقابت بر سر اقتدار مذهبی به وجود می آورند. برای مثال، در بسـیاری از محیط‌هایی دارای اکثریت مسلمان، ظهور فن آوری های ضبط تصویری و صوتی جدیـد، فرصت‌های تازه‌ای برای زنان فراهم می‌کند تا در عملکردهای مرسوم «موسـیقایی» و القایی خود در مقیاسـی جدیـد تفوق بجویند. البته هم زمان این پیشـرفت‌ها اثر دوپهلویی برای زنان داشـته است. به رغم کمک به زنان جهت «دست یـابی» به فضاهـای جدیـدی برای اثبـات اقتـدار اخلاـقی و رهبری دینی، این پیشـرفت‌ها همچنین زنان را در معرض نقد نهادهای مذهبی و دیگر منتقدان قرار می‌دهند.

در بیشـتر محیـط‌هـایی که دارای اکثریت مسـلمان هسـتند، فن‌آوری‌هـای ضـبط صـدا و تصویر بـا بـازار رو به گسترش فرهنگ مصـرفی و گونه هـای رسـانه ای شـده و توده ای تفریـح ها به هم گره خورده‌انـد. به همین دلیل، مرز سـنتی بین قرائت قرآن و قوانین محکم همراه با آن را که به تنظیم گفتار صحیح آن می پردازد (نلسون، ۲۰۰۱؛ تجوید: فصل ۲) از یک سو و موسیقی و انواع دیگر درگیری های روحانی با واسطه‌های

ص:۱۹۳

۱- Mack.

۲- Boyd.

شنیداری و آوایی را از سوی دیگر، تا حدودی مبهم شده است. چهره قاری یا «موسیقی‌دان» به عنوان واسطه تجربه مذهبی، نه‌تنها دوباره توجه همگان را به خود جلب کرده و بحث ها و مخالفت های جدیدی را در بین جامعه محققان مسلمان برانگیخته است، بلکه سنت‌های قرائت و موعظه‌خوانی، قواعد و انتظارات سبک شناختی صنعت سرگرمی را در خود جذب کرده است؛ ازاین‌رو، واعظان و قاریان در برابر ملزومات مشابه برای اجرایی اثرگذار از نظر زیبایی‌شناختی ــ که دیگر مجریان نیز باید به آنها تن دهند ــ مسئول شده اند. بنابراین، این اَشکال شنیداری متنوع، فرصت‌های جدیدی را برای تجربه، فعالیت و گونه های مختلف تائید رهبری معنوی و حالات جدید توجه، مشارکت رسانه ای و بحث، فراهم می آورد. (همان: فصل ۷؛ هیرشکیند،(۱) ۲۰۰۶: فصل ۴؛ اسکولز، ۲۰۰۴: فصل ۹؛ ۲۰۰۶)

مفهوم گستره صدا در توضیح فرآیند پویا و پیچیده وساطت دینی و ایجاد ذهنیت‌های مذهبی در بافت های اسلامی و فراتر از آن، به ما چه کمکی می کند؟

گستره صدا: ریشه ها و کاربردهای این اصطلاح

گستره صدا: ریشه ها و کاربردهای این اصطلاح

ریشه‌های واژۀ «گستره صدا» را که گاهی اوقات واژه «فضای صوتی»(۲) نیز به جای آن به کار می‌رود، در سه حوزه مباحثات علمی در دهه ۱۹۵۰ می توان دنبال کرد. اولین حوزه مباحثات علمی که این واژه در آن رواج پیدا کرد، نشریه ۱۹۵۹ ــ ۱۹۵۳) Eploratons) بود که مک لوهان(۳) و کارپنتر(۴) منتشر می کردند. ایشان در تلاش خود برای مقابله با فرضیه های علمی مسلط درباره سلطه قدرت بینایی به عنوان اصلی‌ترین حالتِ ادراک در مدرنیته، مفهوم فضای صوتی را معرفی کردند. پروژه آنها در دانشگاه

ص:۱۹۴

۱- Hirschkind.

۲- Acoustic Space.

۳- McLuhan.

۴- Carpenter.

فرهنگ و فن آوری تورنتو بر دگرگونی های رسانه ای متمرکز شد و در پی تفسیر مجددِ تاریخِ غربیِ گفتار و سواد از منظر ارتباطات الکترونیکی قرن بیستم برآمد. هر دو نویسنده مایل بودند مطالعات ادراکی را با تحولات ناشی از فن آوری‌های جدید رسانه‌ای، پیوند دهند؛ با این وجود هرکدام خط سیرهای تحلیلی متفاوتی را دنبال کردند. مک لوهان در آثار اخیرش به این سمت متمایل شد که گونه های حسی مختلف برای درک را در تقابل با همدیگر قرار دهد و خطر جای گزینی بصرگرایی(۱) را با نوعی «سمع محوری»(۲) تقریباً سفسطه آمیز(۳) بپذیرد؛ اما کارپنتر بر روابط متقابل شیوه های مختلف ادراک تأکید می ورزید. در حالی که مقاله او در مورد فضای صوتی (۱۹۶۰)، به جست وجوی اشارات فرهنگیِ «زاویه شنود»(۴) می پردازد، در آثار بعدی به روابط متقابل بین بینایی و شنوایی به عنوان شکل های ادراکی در هم تنیده، پرداخته است.

در اواسط دهه ۱۹۵۰، در پی پیشرفت‌های جدید در عرصه مطالعات موسیقی، واژه «فضای شنیداری» نیز بین محققان رواج یافت. این واژه را فیلسوف موسیقی، زاکرکند(۵) (۱۹۵۶)، معرفی کرد. او در پی قرار دادن ابتنای کار خویش بر هایدگر و برگسون، این واژه را ابداع کرد تا بر در هم تنیدگی فضا و زمان شنیداری تأکید کند. نویسندگان دیگر از جمله موری شَفِر(۶) از این واژه برای اشاره به ماهیّت ساختگی تمایز بین «موسیقی»، «صوت» و «آوا»(۷) استفاده کردند. این عده همچنین

۱- Visualism.

۲- Audi-centrism.

۳- Fallacious.

۴- ۴. Earpoint۷ این لغت در برابر viewpoint به معنای «زاویه دید» وضع شده است. (مترجم)

۵- Zuckerkand.

۶- Murray Schafer.

۷- Noise.

معتقد بودند آنچه معمولاً به عنوان «موسیقی» به آن اشاره می‌شد، باید با توجه به جایگاه آن در یک نقشه (یا فضای) وسیع تر فرهنگی و تاریخی از انواع صدا بررسی شود. شَفِر در سامان دهی پروژه گستره صدای جهانی تحت تأثیر کارپنترِ انسان شناس، دیدگاهی ابزاری در پیش گرفت و به بررسی پیچیدگی های «طراحی گستره صدا» و «بوم شناسی صوتیِ» جهان غرب پرداخت که نتایج آن در اثری با عنوان تنظیمِ جهان(۱) منتشر شد. (۱۹۷۷؛ نک: اَتّالی،(۲) ۱۹۷۷؛ روسولو،(۳) ۱۹۸۶) همچنین پیشرفت های حاصل شده در هنر چیدمان(۴) با تأکید بر ماهیّت چندحسی(۵) و «نابِ»(۶) درک صدا و مرتبط ساختن احساس شنوایی با حرکت و گرایش های مکان مند، بر تحقیقات در عرصه گستره صدا معطوف شده اند. (برای مثال: مک‌کارتنی،(۷) ۲۰۰۴)

همچنین مفهوم گستره صدا در تحقیقات انسان‌شناختی و قوم نگاشتی موسیقی(۸) مرتبط با «معرفت‌شناسی صوتی»(۹) به مفهومی مرکزی بدل گشت. این موضوع موجب شد تا مفهوم گستره صدا در گرایش های تحلیلی مختلفی به کار گرفته شود. مطالعات انسان‌شناختی حتی در حوزه گستره صدا به جای تحقیق در مورد «بوم شناسی صوتیِ» محیط‌های اجتماعی خاص، بیشتر بر این موضوع

۱- Tuning of the World.

۲- Attali.

۳- Russolo.

۴- Installation art: هنر چیدمان استفاده‌کردن ازعناصر مختلف است برای بیان تجربه هنرمند از فضایی مشخص. موادی که در چیدمان استفاده می‌شوند، شامل طیف وسیعی هستند: از مواد و اشیای زندگی روزانه و طبیعت تا رسانه‌های جدید نظیر ویدیو، صدا، پرفورمانس (هنر اجرا)، رایانه و حتی اینترنت. (مترجم)

۵- Synaesthetic.

۶- Full bodied.

۷- McCartney.

۸- Ethnomusicological.

۹- Acoustemology: این واژه با ترکیب عبارات acoustic و epistemology ابداع شده است. (مترجم)

تمرکز دارنـد که مردم چطور فضاهای لـذت بخش صوتی را تصور می کننـد، بـدان ها واکنش نشان می دهند و به آنها گوش می سپارند. (نک: فِلد،(۱) ۹۶:۱۹۹۶)

بیشـتر نویسـندگان، این واژه را در وهله نخست در واکنش به بینـایی محوری(۲) مرسوم در مباحثـات علمی و اهمیت مفروضِ بینـایی در معرفت شناسـی غربی به کـار بردنـد، ولی نتـایجی (و دسـتورالعمل‌هـایی) که آنهـا از این زاویه دیـد اکتشـافی به آن رسیدند، بسیار متفاوت بود. محققانی مانند اُنگ،(۳) بینایی را به عنوان نوع ادراک مخصوص مدرنیته غربی فرض کردند و آن را با محوریت مفروضِ حس شامّه، چشایی و شنوایی در جوامع غیرغربی مقایسه کردند. (اُنگ، ۱۹۸۱ [۱۹۶۷]؛ نک: باروز،(۴) ۱۹۹۰؛ کلاسن،(۵) ۱۹۹۳؛ بک، ۲۰۰۶) در مقابـل، نویسـندگانی دیگر در مقـام نقـد گرایش مـک لوهانی به مفروض گرفتن تفکیـک بزرگ میـان بینـایی و شـنوایی و ایـن پیش فرض اساسـی برآمدنـد کـه می گفـت «دیـدن، تحلیلی و تـأملی است، در حالی که صوت، فعال و سازنده است.» (شَفِر، ۱۹۸۵: ۹۶) آنان در تقابل با پیش فرض های «فهم عامه» در مورد محوریتِ بینایی در مبـاحث تحلیلی غرب، رویکرد ضـد بصـرگرایی را مطرح ساختنـد. (برای مثـال: گُـک،(۶) ۱۹۹۱؛ اشمیت،(۷) ۲۰۰۰) در عوض، این متفکران بر لزوم تحلیل تمام دامنه های صوتیِ ادراک جسـمانی در تعاملشان با هم تأکیـد می ورزیدنـد. از نظر این عـده، تفکر در مورد صوت و گستره صـدا، بخشـی از یک جست وجوی انسان‌شـناختی گسترده تر در مورد حواس را تشـکیل می‌داد. بنابراین،

۱- Feld.

۲- Ocularcentrism.

۳- Ong.

۴- Burrows.

۵- Classen.

۶- Gouk.

۷- Schmidt.

گستره صدا را به عنوان حیطه‌ای در نظر می گیرند که در آن، احساس شنوایی با دیگر حالات ادراکی تعامل برقرار کرده، حس آشنایی را به فرد انتقال داده (برای مثال: ایژه،(۱) ۱۹۷۶؛ هوز،(۲) ۱۹۹۱، ۲۰۰۴؛ بال،(۳) و بَک،(۴) ۲۰۰۳) و در جای گیری موضوعات در حافظه به وی کمک می کند. (کِیسی،(۵) ۱۹۸۷]۱۹۷۶[؛ کُربین،(۶) ۱۹۹۸؛ اسمیت،(۷) ۱۹۹۹) این نویسندگان به جای بررسی هستی شناسانه نظام های درک جسمانی که «از نظر فرهنگی، خاص» هستند، تأکید دارند که گونه های تسلط حسی بر اساس بافتی که در آن قرار می گیرند، با استقرار جسمی جای گزین می شوند. (برای مثال: فِلد، ۱۹۹۱؛ ۱۹۹۶)

گستره صدا در مقام وساطت دینی

گستره صدا در مقام وساطت دینی

اکنون این پرسش مطرح است که آیا رویکردهای پژوهشی موجود در مطالعه گستره صدا، بر تحقیقات ما پیرامون روابط میان احساس شنوایی و وساطت دینی و احساس شنوایی به عنوان شکلی از وساطت دینی، اثرگذار است؟ فعالیت‌ها و فن آوری های مرتبط با وساطت شفاهی ـ شنیداری تجربه مذهبی نشان می‌دهند که «دین» را باید به خودی خود صورتی از وساطت دانست. (دِوریز،(۸) و وبر،

۱- Idhe.

۲- Howes.

۳- Bull.

۴- Back.

۵- Casey.

۶- Corbin.

۷- Smith.

۸- De Vries.

.Stolow.(۲)Entity.(۳)Media.(۴)Plate.(۵)Meyer.(۶)Moors(۱).

۱- ۲۰۰۱؛ استولو،

۲- ۲۰۰۵) دین هم مانند «ارتباطات» به عمل برقراری تماس و ارتباط میان دو موجودیت

۳- یا واقعیت متفاوت ـ کوتاه‌سخن به وساطت بین آنها ـ اشاره دارد. دین به واسطه طبیعتش، چیزی را که از فهم انسان دور است، ملموس و قابل درک می گرداند. بدین ترتیب، بین چیزی که به صورت فیزیکی و با حس می‌توان فهمید و تأیید کرد از یک طرف و امر متافیزیکی از طرف دیگر، واسطه می‌شود. به این صورت، دین همیشه متضمن مواد و تکنیک‌هایی است که ما آنها را به نام رسانه

۴- می‌شناسیم. همچنین، دین بر متخصصانی تکیه دارد که مرجع پاسخ گوئی به پرسش های پیرامون شیوه استفاده صحیح از فن آوری های وساطت، هستند. سنت های دینی برای ادامه بقای خود باید به طور مستمر، به کنش و قالب مادی جدید، تبدیل یا از طریق رسانه ها مطرح شوند. (پلیت،

۵- ۲۰۰۳؛ مِیر،

۶- و مورز،

بحث و جدل های جدیدی را در باب مرجعیت، اعمال و تجربه های مذهبی واقعی برمی انگیزانند. (مِیر و مورز، ۲۰۰۶؛ اسکولز، ۲۰۰۶؛ ۲۰۰۷)

بسته به اینکه یک سنت دینی خاص، کدام یک از حوزه های ارتباطاتی با جهان استعلایی را ترجیح می‌دهد، تعالیم و اهداف آن از طریق ایجاد ارتباط میان رسانه ها و فعالیت‌های رسانه ای گوناگون، بیان و ترویج می‌شود. بعضی از سنت های دینی، رسانه هایی را ترجیح می‌دهند که در خارج از بدن فرد قرار دارند. در برخی دیگر، خودِ بدن به وسیله اصلیِ ایجاد واسطه با جهان استعلایی تبدیل می شود. بیشتر سنت های دینی، ترکیبی از رسانه‌ها، فن آوری ها و فهم‌های مختلف از ایجاد ارتباط با جهان استعلایی را دربرمی گیرند و می‌پذیرند. سنت های دینی در شیوه بازنمایی و به رسمیت شناخته شدن رسانه ها به عنوان «مجاریِ» واقعیِ انتقال پیام، تجربه یا وساطت میان جهان مادی و قلمرو استعلایی، نقش بسیار مهمی دارند. (مِیر، ۲۰۰۵) برای نمونه، بررسی تعریف سنت های دینی از آن دسته حالت های تولید صدا و احساس که تجربه دینی «حقیقی» یا خالص را شکل می دهند و توضیح پیرامون پیوند و ارتباط میان این حالت ها با دیگر حالت های احساسی، به تبیین بهتر این ادعا کمک می کند. در اسلام، قرائت و شنیدن کلامِ خدا که به وسیله رابطه کامل آن با خواندن و نوشتن ــ به عنوان ابعاد مختلف عبادت ــ متمایز شده است، عموماً شکل اصلی(۱) خضوع در برابر اراده خداوند را تشکیل داده است. (لارکین،(۲) ۲۰۰۱) در تاریخ مسیحیت، گرایش نیرومندتری به سمت دیدن به عنوان شکل معتبر و موثق تجربه مذهبی وجود دارد.

سنت های دینی نه تنها در شیوه سازمان دهی وساطت شنیداری ــ گفتاری دین با

۱- Orthopractic form.

۲- Larkin.

هم تفاوت دارند، بلکه به انحای مختلف و متغیر با طیف های فرهنگی و منطقه ایِ درک و شناخت گره خورده اند؛ به عبارت دیگر، تعاریفی درباره اینکه کدام یک از برداشت های حسی، قابل اطمینان ترین و موثق ترین دانش را درباره امر مقدس ارائه می دهند. (استولو، ۲۰۰۵) همان گونه که در ادامه خواهیم دید، در کشورهای اسلامی غرب افریقا، ادراک متن محور نسبت به اهمیت محوری شنیدن در انتقال حقیقت خداوند با شناخت های فرهنگی گسترده تر از صدا به عنوان ابزار اصلی انتقال قدرت معنوی و حقیقت الهی، پیوند می خورد. (برای مثال: استولر،(۱) ۱۹۸۴؛ اسکولز، ۲۰۰۳) با وجود این، اهمیت اصلی تجربه مذهبی رسانه ای شده گفتاری ـ شنیداری، مانع ظهور اَشکال دیداری سلوک اسلامی در برخی مناطق افریقای غربی نشده است. برای مثال، پیروان فرقه «مریدیه»(۲) در سنگال، با رد فرضیه های تعمیم دهنده درباره گرایش قوی ضد شمایل گرایی در اسلام، به نمادها و بازنمایی های رهبران معنوی و موهبت‌های الهی (برکت) ایشان گرایش دارند. (رابرتز(۳) و نوتر رابرتز،(۴) ۲۰۰۳) گاهی اوقات و به دلیل وجود درجه بندی‌های مختلف منطقه ای از درک و شناخت معنوی معتبر، بر سر اینکه چه شکلی از وساطت حسی و مجسَم، معتبرترین و مؤثرترین است، بین سنن مذهبی خاص بحث‌های سختی در می گیرد.

تحلیل دقیق فِلد از فضای شنیداری، ارتباط گسترهٔ صدا با تحقیقات صورت گرفته پیرامون تجربه مذهبی و وساطت حسی آن را به بهترین نحو آشکار می سازد. وی در تحلیل خود، فضای شنیداری را به عنوان حوزه ای پیچیده از

ص:۲۰۱

۱- Stoller.

۲- Muride: یکی از شاخه های صوفیستی اسلامی که در گامبیا و سنگال طرفداران زیادی دارد. مرکزیت آن در شهر مقدس طوبی در سنگال است و شیخ آمادو بامبا رهبری آن را بر عهده دارد.

۳- Roberts.

۴- Nooter Roberts.

معانی در نظر می گیرد که با فعالیت‌های مذهبی و معنوی، جهان‌شناسی(۱) و نظم مفهومی جهان به واسطهٔ اشیای مادی، کنش‌ها و سازمان اجتماعی، ارتباطی نزدیک دارد. البته تحقیق فِلد از جنبه دیگری نیز بسیار اهمیت دارد. در مقایسه با دیگر تحقیقات صورت گرفته در مورد نقش گستره صدا در وساطت تجربه های متعالی (برای مثال: بِک، ۱۹۹۳؛ هیرشکیند، ۲۰۰۶)، مطالعهٔ فِلد، با قرار دادن مکان به عنوان نقطه آغاز تحقیقات در مورد نقش حرکت بدنی و گرایش های حسی در تجربه و وساطت مذهبی، مفهوم گستره را بسیار جدّی می گیرد (به جای تأکید صرف بر صوت مانند آنچه بیشتر نویسندگان دیگر انجام می‌دهند).

با استفاده از این نگرش های مهم، تحقیقات انسان‌شناختی آتی باید با هماهنگی بیشتری به این پرسش بپردازند که چطور کنش‌ها، رسوم، فن آوری ها و نهادهای سازندهٔ یک گستره صدای دینی به نابرابری‌های قدرت و تفاوت‌های جنسیتی و دیگر اَشکال تبعیض اجتماعی و اقتصادی، پاسخ می دهند.

نگرش مهم دیگری که باید از نتایج کارهای اخیر انسان‌شناختی پیرامون گستره صدا برگرفته شود، پافشاری بر ماهیّت تصادفی و پویای سامان دهی حسی است. به بیان دیگر، به جای مفروض و بنیادی پنداشتن هرگونه طبقه بندی فرهنگیِ ثابت و خاص درباره حواس (برای مثال: اُنگ، ۱۹۸۱؛ بارُوز، ۱۹۹۰؛ نک: بِک، ۱۱: ۲۰۰۶)، مطالعات مربوط به فرآیندهای وساطت دینی باید طبیعت همواره انعطاف پذیر و نامتعین ادراک و سامان دهی حسی را بپذیرند. رابطه مخصوصی که بین سوژه‌ها و ابژه‌های درک‌کننده و تجربه دینی پدید می آید، نمی تواند تابعی ویژه از نسخه ای باشد که یک «فرهنگ» یا «سنت» پیچیده است؛ بلکه نتیجه یک فرآیند معین و انعطاف پذیر

۱- Cosmology.

تاریخی از «کمال ادراکی»(۱) است که از تکثر انواع وساطت حسی و حضور فیزیکی در جهان پدید آمده است. (هیرشکیند، f۲۰۰۶: ۲۰)

در اینجا چند پرسش مطرح می شود. در یک بسترِ خاصِ اجتماعی و تاریخی، این فرآیند کمال ادراکی از نظر منطقه ای چه اَشکال خاصی را به خود می گیرد؟ این ابعاد مختلف ادراکی چگونه و به چه میزان از سنت های دینی مسلط در آن ناحیه اثر گرفته‌اند و چگونه بر نظام های فرهنگی گسترده‌ترِ سامان دهی و تأیید تجربه، اجتماع و اقتدار مذهبی، اثر گذاشته اند و خود نیز اثر می‌پذیرند؟

گستره صدا و وساطت دینی: تصدیق مرجعیت۱ و تجربه دینی در کشورهای اسلامی غرب قاره افریقا

گستره صدا و وساطت دینی: تصدیق مرجعیت(۲) و تجربه دینی در کشورهای اسلامی غرب قاره افریقا

مفاهیمی از قدرت که بر حس صوتی ـ لامسه‌ای تمرکز یافته‌اند، در عملکرد مرجعیت معنوی و مذهبی در اسلام افریقای غربی از اهمیت ویژه ای برخوردارند. با وجود این، اهمیت صوت و لامسه یا در واقع، اهمیت بُعدِ لمسی درك و وساطت صوتی، در تحقیقات متعارف در مورد اسلام در غرب قاره افریقا به کلی نادیده گرفته شده است. این امر گاهی از آنجا ناشی می شود که اَشکال متن‌محور تحلیل در بحث‌های تحقیقاتی در مورد مرجعیت اسلامی، رویکرد مسلط است و با دو نوع از مرجعیت در تقابل است: نخست مرجعیتی که اساساً بر دسترسی به متون مکتوب اسلامی، ادبیات عرب و دانش تفسیری مبتنی است و دوم، مرجعیتی که بر «فرّه»(۳) مخصوص یا موهبتی الهی (برکت) مبتنی است؛ موهبتی که با رهبر صوفی همراه است و به اعضای خانواده های «مرتبط با صوفی» ـ اعم از مرد و زن ـ قدرت‌های ویژه‌ای می‌بخشد تا خود را در جایگاه واسطه بین خدا و نوع بشر فرض کنند.

۱- Perceptual completion.

۲- Authority.

۳- Charisma.

مریـدان یـک شـیخ صوفی و حتی مسـلمانان بلنـدمرتبه متقاعـد شـده‌انـد که حضور نـاب فیزیکی این رهبران و تماس با آنها و اشـیایی که آنهـا پیش تر لمس کرده انـد، به آنـان این امکـان را می‌دهـد تا از قـدرت‌های معنوی ایشان بهره منـد شونـد. افراد دیگری هم هسـتند که از الطـاف ویژه الهی برخوردار شـده انـد و به واسـطه تماس فیزیکی با آنها، می توان از این الطاف بهره منـد شـد. در میان آنها کسانی هسـتند که به عنوان «دوسـتان خـدا» شـناخته می شونـد؛ چون نه تنها دانش دینی ویژه در اختیار دارنـد، بلکه نمونه‌هـایی از سـلوک زاهـدانه، شـفقت و پارسایی مـذهبی هسـتند. آرام گاه‌های این «اولیا» معمولاً مراکز جـذب مؤمنان است (زیارت؛ به معنای «دیـدار»)؛ مؤمنانی که برای درخواست از ولی برای وساطت معنوی]شـفاعت[در آنجا گردهم می آینـد. فعـالیت‌هـای عبـادی آنهـا حول محور تمـاس‌هـای فیزیکی مختلفیماننـد لمس سـنگِ مقبره با پیشانی یا لمس دیگر نشانه‌های مادی فضیلت معنویِ ولی دور می‌زند.

این فعالیت‌ها نشان می‌دهد که تماس فیزیکی به عنوان یک شـکل چندحسـی(۱) از احساس و شـناخت (برای مثال: مارکز،(۲) ۲۰۰۰؛ وِرِیپز،(۳) ۲۰۰۶)، به طور سنتی، در آداب و رسوم محلی و ایجاد و تجربه مرجعیت نقشی کلیدی دارد. این نقش نه تنها در تعامل با رهبرانی که به اسـلام عرفانی منتسَب هستند، بلکه در ارتباط با عالمان مسلمانی که با ارجاع به ذخایر اسلامیِ مبتنی بر متـن (قرآن) و شـریعت، ادعـای برتری معنـوی دارنـد، ایفـا شـده اسـت. از این رو، در عرف محلی مطـالبه و تجربه مرجعیت معنوی، بین تماس فیزیکی [لمس کردن] و شنیدن ارتباطی پیچیده وجود دارد.

محوریت «صوت به عنوان تماس فیزیکی»(۴) در مورد رهبرانی دینی که از

۱- Synaesthetic.۳.

۲- Marks.

۳- Verrips.

۴- Sound-as-touch.

فن آوری‌های جدید ضبط و پخش با هدف انتشار آموزه های خود برای مخاطبان جدید استفاده می کنند، معنای جدیدی می‌یابد. به بیان دیگر، تماس صوتی در تعامل خود با دیگر انواع ادراک حسی، در روش های مورد استفادهٔ «واعظان رسانه‌ای» برای مطالبه و ایجاد مرجعیت خود در جریان موعظه های رسانه‌ای، نقشی محوری ایفا می کند.

برای درک نقش تماس صوتی به عنوان طیفی از وساطت حسی، در نظام‌های محلی تصدیق تجربه و مرجعیت مذهبی، باید آن را در بستر ادراکاتِ خاص فرهنگی از صدا و قدرت‌های اثرگذار و اخلاقی احساسِ صدا قرار داد. بررسی جایگاه صوت، صدا، کلمات ملفوظ و اثر ملموسِ(۱) آن در جوامع مسلمان غرب قاره افریقا، در شناخت گونه هایی از تجربه معنوی که پایه مرجعیت را شکل می‌دهند، به ما کمک می کند؛ مرجعیتی که «مریدان» و دیگر پیروان مذهبی در این بستر به رهبران دینی نسبت می دهند. چنین کاری، شیوه مداخله و پیچیده کردن فرآیندهای وساطت حسی و تأیید رهبری به وسیله فن آوری ها و ابزار جدید را نیز روشن می‌سازد.

در غرب قاره افریقا، تصور عموم مسلمانان از رهبری مذهبی و معنوی هرگز تحت تأثیر یک سنت اسلامی متن محور نیست (یا در حد بسیار اندک است). بنابراین، فعالیت‌ها و شناخت ایشان از تجربه مذهبی به واسطه صوت، در مقایسه با دیگر مناطق جهان اسلام، متفاوت است. این جوامع به ویژه در مقام مقایسه با مصر، که در آن سنتی طولانی از فهم های متن محور از ارزش‌های اخلاقی و مذهبی وعظ و گوش سپردن به قرائت قرآن وجود دارد، اختلاف دارند. (برای مثال: نلسون، ۲۰۰۱؛ هیرشکیند، ۲۰۰۶) با این حال، به جای پرداختن به رابطه ضعیف میان فهم های مذهبی متن محور و التزام مسلمانان

۱- Touching effects.

غرب قاره افریقا به مرجعیت دینی، به عنوان انحرافی از اسلام «راستین»، نگارنده تفسیر دیگری را پیشنهاد می کند. تصوری که مسلمانان غرب قاره افریقا به هنگام پذیرش دریافت های محلی از سخنی گیرا و تجربه شنیداریِ «درونی» و ناب، از مرجعیت دارند، عنصر حیاتیِ معیارهای استدلالی و نمادین است. کنش اسلامی در غرب قاره افریقا نیز بر پایهٔ این معیارها شکل می گیرد. از این روی، این امر باید از نظر محلی به عنوان یک سنت اسلامی ـ برهانیِ خاص، مفهوم سازی شده و به رسمیت شناخته شود. (نک: اسد،(۱) ۱۹۸۶؛ بوئِن،(۲) ۱۹۹۳)

بسیاری از جوامع غرب قاره افریقا، ظرفیت عاملانه(۳) خاصی را هم به تجربه شنیداری و هم به کلمات ملفوظ نسبت می‌دهند. برای مثال، در جنوب کشور مالی، تصور بر این است که گفتار و شنیدار ظرفیت دگرگون سازی ویژه ای دارند؛ ظرفیتی که به عنوان نوع خاصی از قدرت شناخته می شود (se در باماناکان،(۴) گویش مختلط جنوب کشور مالی) و معمولاً با اَبَرانسان و قدرت‌های الهی پیوند دارد. در حالی که fanga بر ظرفیت اثرگذاری و تغییر جهان با استفاده از نیروی خالص دلالت دارد، se به قدرت‌های ناپیدایی اشاره دارد که در جریان تبدیل کلماتِ (صحبت نشده و گاه مکتوب) به سخنان صدادار و اثرگذار، به حرکت در می‌آیند. (kuma؛ برای مثال: زاهان،(۵) ۱۹۶۳) بنابراین، سلطه جهانی، مرجعیت ذهنی ـ دینی و همچنین قدرت سخن، به دو قلمرو مکمّل و نه همواره کاملاً مجزای دانش/ قدرت اشاره دارد. (برای مثال: رایت،(۶) ۱۹۸۹؛ اسکولز، ۲۰۰۱) صدا (kan) به واسطه امتیاز اثرات «ملموس» خود، ظرفیت‌های وجودی،

۱- Asad.

۲- Bowen.

۳- Agentive.

۴- Bamanakan.

۵- Zahan.

۶- Wright.

حسی، شناختی و اخلاقی شنونده را با انتقال او از وضعیت سکون و بی تحرکی به وضعیت فعال و اجرای «کردارهای» نمونه (kewale) به حرکت در می‌آورد.

در شناسایی قدرت‌های صدا و سخن، رویکرد مردم در قبال سخنِ بر زبان رانده شده با تردید بسیار همراه است. اعتقاد بر این است که سخنِ انسان با اثرگذاری بر حواس بشری، ظرفیت عظیمی برای اثرگذاری بر فرآیند دگرگونی دارد. از آنجاکه سخن چنین اثرات نامعینی دارد، با افرادی که با سخن نیز پیوند دارند، با احساسات دوگانه بی‌اعتمادی، تکریم و تحقیر برخورد می‌شود؛ چون کنش آنها در تبدیل سکوت به سخن، نیروهای تخریبگر بی‌صداقتی، فریب و خیانت انسانی را آزاد می سازد. (برای مثال: دیاوارا،(۱) ۲۰۰۳)

در جامعه اسلامی، تزلزل و ناهماهنگی نظرها درباره توان دگرگون‌کننده سخن، به صورت تاریخی در فهم «دوپهلو» از فعالیت های اخلاقی زنان بازتاب یافته است که دقیقاً در نقطه مقابل واعظان مرد قرار دارد؛ زنان نخبه مسلمان و بلندمنزلتی که سلوک پرهیزگارانه و «صداقت» دروس اخلاقی ایشان متقاعدکننده است. این صداقت بر اساس ظرفیت صدای «گرم»، «نافذ» و در عین حال، «محدود» آنها برای اثرگذاری بر قلوب مریدان ارزیابی می‌شود. این ظرفیت تحریک‌کننده در صدای زنان در برابر سخنان «بلند» و «بی‌پروای» سخن ورزانی حرفه‌ای قرار می گرفت که می‌توانستند برخلاف اراده شنوندگان بر آنها اثر بگذارند. همچنین این «مربیان» زن مسلمان مجبور بودند که حیطه درس های اخلاقی‌شان را به محیط‌های تربیتی مختص به زنان محدود کنند. برخلاف آن، انتظار می رفت خطابه‌های واعظان مرد که صداقت آنها اساساً بر حسب مهارت‌های استدلالی و سخن‌ورزانه ارزیابی می‌شد، در محیطی گسترده تر و عمومی جریان یابد و بر شنوندگان زن و مرد، حتی در بسترهای شنیداری متفاوت، اثرگذار باشد. بنابراین، فهم عمومی از نیروی

ص:۲۰۷

۱- Diawara.

«متقاعدکننده» درس‌های اخلاقی ارائه شده به وسیله معلمان زن، برخلاف واعظان مرد، یک نظام جنسیت محور(۱) برای تأیید سخنِ «صادق» و مناسب را آشکار ساخت.

این‌گونه مفهوم سازی خاص فرهنگی از قدرت سخن و قدرت ویژگی های تحریک کننده صدا، چگونه در شیوه بیان و اعتباربخشی به مرجعیت دینی در تعامل میان رهبران دینی منفرد و پیروان ایشان طنین می اندازد؟ آیا این شکل‌های(۲) وساطت تجربه معنوی و تصدیق مرجعیت دینی به جنسیت محور بودنِ خود ادامه می‌دهد؟ فن آوری‌های بازتولید صدا در مقام فن‌آوری‌های جدید برای وساطت تجربه، مرجعیت و اجتماع دینی، در این فرآیند پویا چگونه مداخله می کنند؟

مردم با توجه به اثرهای سخن (یعنی با ارزیابی ظرفیت آن در جهت واداشتن شنونده به عمل)، میزان کیفیت و سودمندی اخلاقی آن را «برآورد می‌کنند.»(۳) تأکید آنان بر قدرت ویژه و تحریک کننده گفتار و صدا با اهمیتی که به ادراک شنیداری نسبت می‌دهند، تشدید می شود. احساس صوتی یک فرد، یعنی ظرفیت او برای لمس شدن به وسیله صدا،(۴) پیش‌نیازی برای وجود و کنش اخلاقی به حساب می‌آید. در موقعیت هایی که رهبران مذهبی به واسطه وعظ و دروس اخلاقی، مرجعیت را مطرح می سازند، شنیدن و سخن گفتن هر دو در اعتبار بخشیدن به درس اخلاقی در کنار هم قرار می گیرند. تحت تأثیر قرار گرفتن یا به بیانی دقیق تر، «متأثر شدن»(۵) از آوایِ یک گفتار، نشان اصلی یک سخن اثرگذار است. ازاین رو، یک تجربه «اثرگذار» واقعی، زمانی خودش را نشان می دهد که بتواند فاصله میان شنیدن و اعتنا کردن را به صورت مؤثری کم رنگ کند. هرکس خالصانه به وسیله یک گفتار و

۱- Gender-specific.

۲- Modalities.

۳- Sound out.

۴- Feeling touched.

۵- Apprehended.

درس اخلاقی صادقانه تحت تأثیر قرار گیرد، فوری به سمت عمل برانگیخته می شود.

همچنین واکنش های خودانگیخته مؤمنان به واعظان مردی که اجراهای پرجذبه(۱) ایشان از ضبط صوت‌ها و در رادیوهای محلی پخش می‌شود، این درک گسترده را آشکار می‌سازد که فن‌آوری‌های ضبط صدا، از نوارهای سخنرانی گرفته تا پخش‌های رادیویی، امکان اثرگذاری و لمس هرچه بیشتر قدرت‌های خاص یک رهبر دینی را فراهم می آورند. برای شنوندگان، گوش سپردن به «سخنرانی اثرگذار» یک واعظ رادیویی، فضایی جدید برای تجربه معنوی فراهم می‌کند؛ فضایی که به طور هم زمان از طریق حس لامسه و صوتی رسانه ای می شود. در بسیاری از روایات های دریافتی پیرامون «تحوّل» شخصیتی یا تصمیم فرد برای پیروی از یک رهبر دینی خاص، اشارات فراوانی از یک تجربه صوتی پرقدرت و سهمگین را می توان یافت؛ تجربه «احساس مجذوب شدن» به وسیله «صدای حزن انگیز» یک رهبر، با ماهیتی «اثرگذار» که شنوندگان را نسبت به وضعیت «ممتاز» خود به عنوان واسطه ای برای انتقال حقیقت انکارناپذیر خداوند متقاعد می‌سازد. همچنین اظهارنظرهای بی مقدمه و خودجوش از توان بالقوه فن آوری های پخش صوت حکایت دارد؛ توانایی برای نشان دادن حضور بی واسطهٔ رهبر دینی و برجسته کردن رایحه معنوی صدای وی. این فن آوری‌های رسانه‌ای اجازه می‌دهند تا صدای یک رهبر از هر نقطه ای به گوش برسد؛ از این روی، یک تجربه شنیداری مکمل و تا حدودی فراگیر را تقویت می کنند که شنوندگان را در گستره صدایی از حضور الهی محصور می سازد، آنها را به گریه می اندازند و آن گونه که در بیشتر موارد تعبیر می‌شود، قلوب و اذهان آنان را از وسوسه‌های شیطانی پاک می کند.

۱- Charismatic.

مفاهیم لامسه(۱) و احساس جنبش(۲) در ادراک ویژه فرهنگی درباره ابعاد تأثرآور و از نظر اخلاقی، اثرگذار گستره صدا _ که با وعظ و خطابه در رسانه های ارتباط جمعی شکل می گیرد _ از اهمیت برخوردار است. به این ترتیب، این مفاهیم، چارچوب فرهنگی گسترده‌تری از ادراک حسی را مشخص می سازند؛ چارچوبی که در آن، رسوم و تشریفاتِ تأیید و تصدیق مرجعیت و تجربه مذهبی جای گرفته اند. توانایی فرد برای «تماس» و «تحریک» افراد، نشان دهنده ظرفیت‌های مخصوص او برای وساطت بین «اینجا و اکنون» و یک جهان ناپیداست. فن‌آوری‌هایی که ظرفیت‌های برانگیزاننده خاص یک شخص را آشکار می‌سازند، در تولیدِ تعامل گونهٔ مرجعیت معنوی نقشی کلیدی ایفا می‌کنند.

همچنین شناخت مؤمنان از قدرت های ویژه رسانه ای خاص، از آنجا ناشی می شود که برخی، در عملی با عنوان «انتقال تکنولوژیک»، توان مندی های آن فن آوریِ خاص را به تجسّم فیزیکی آن (به عبارتی همان ابزار فنی) نسبت می دهند. در مورد برخی رهبران کاریزماتیک نیز می توان گفت این «انتقال»، خود را وقتی جلوه گر می سازد که پیروان، مظاهر فیزیکی اقتدار رهبرشان نظیر وسایل مذهبی متنوع و یادگارهای سیره معنوی رهبر را به کار بگیرند و به آن توجه کنند. توجه آنها به موعظه های رهبر، بر طیفی از رفتارهای چندحسی متکی است که انتقال تجربه حلول امر متعال و فراطبیعی را امکان پذیر می سازد. توان مندی های معنوی این رهبران فرهمند از طریق موعظه های ایشان انتقال داده شده و فضاهای دنیوی را درمی نوردد و به معنای واقعی کلمه، اسلوبی جدید به آنها می بخشد.

«صوت در مقام تماس فیزیکی»، تنها روش چندحسیِ موجود برای درونی سازی و تصدیق رهبریت معنوی در بافت های اسلامی غرب قاره افریقا، به حساب

۱- Tactile.

۲- Kinesthetic.

نمی آیـد. تجسّم،(۱) شـکل مهم دیگری از وسـاطت چندحسـی است که برای سـاختن «متـون تصـویری»(۲) تشـکیل‌دهنده (و محدودکننـده) اَشـکال خاصِ تجربه معنوی و عبادت، از ابزار و فن آوری‌های مختلف اعم از قـدیمی و جدید کمک می گیرد (نـک: رابرتز و نـوتر رابرتز، ۲۰۰۳: ۵ _ ۹؛ مورگان،(۳) ۲۰۰۵: ۶۵ _ ۶۷) بازنمایی های بصـری از اقتـدار معنوی یک رهبر، حرکتی دیالکتیک وار بین دیدن و تجربه دیده شدن ایجاد می‌کند. (برای مثال: میچل،(۴) ۱۹۹۴؛ پینی،(۵) ۲۰۰۴: ۸) نگریستن به نقاشـی یـا عکسـی از نگـاهِ خیره رهبر، به ماننـد حس «صوت در مقـام تمـاس فیزیکی»، از نظر بسـیاری از پیروان یک تجربه حسـی (واقعاً) گیرا را شکل می دهد. برای مثال، پوسترها، برچسب‌ها، دیگر تزئینات بصری و وعظ‌های ضبط شده ویدیویی، به پیروان این امکان را می دهند تا از راه‌هایی که از نظر اجتماعی، مجاز هسـتند، مانند لمس (عکسِ) دستان او با پیشانی یا دست کشیدن بر پوشش ردای او، با وی تعامل برقرار کنند. برخی از پیروان مؤنث، با بر تن کردن «حجابی» که نشانی از تصویر رهبر را به همراه دارد، حضور در فضـایی ملموس را تجربه می کننـد. در این فضـا، قـدرت‌های معنوی رهبر آنها را فراگرفته و لمس می کنـد و مورد حمـایت خود قرار می دهـد. بازنمـایی‌های تصویری از تقـدس، با سرچشـمه گرفتن از فن‌آوری های وساطتِ کاملاًـ متمـایز، شـیوه‌هـای مختلفی از درگیری حسـی را ممکن می سازنـد و گاهی تجربه هایی ناب از خویشـتن در مقام سوژه مذهبی را شکل می دهند. (اسکولز، ۲۰۰۴: فصل ۹)

زنان مسـلمانی که مدعی جایگاه رهبری اخلاقی یا معنوی هسـتند، از اَشکال چندحسی و مشابه التزام و تأیید بهره می گیرند. با وجود این، تعاملات بین آنها و

۱- Visuality.

۲- Imagetext.

۳- Morgan.

۴- Mitchel.

۵- Pinney.

پیروانِ (غالباً مؤنث)شان، تفاوت‌هایی اساسی را نشان می دهد؛ تفاوت نخست، از شکل خاص مرجعیت فره مند این رهبران زن و تمایز دیگر از شیوهٔ انتقال قدرت‌های معنوی رهبر به پیروان، ناشی می شود. در مقایسه با رهبران مرد، تنها زنان کمی در جایگاه رهبری می‌توانند ادعای بهره مندی از عنایت های الهی را داشته باشند؛ عنایاتی که به قبایل صوفی پیشرو نسبت داده می شود. در نتیجه، اَشکال حسی وساطتِ قدرت های معنوی، تابعِ اَشکال دیگر انتقال فره است که پیروان را در آن سهیم می کند. با وجود این، در مورد رهبران زن نیز ابعاد لمسی و جنبشی صوت، نقشی اساسی در مسحور ساختن تخیل اخلاقی شنوندگان و وا داشتن آنان به عمل ایفا می کند. فن آوری‌های ضبط صدا، درک شنوندگان از بعد لمسی شنیدار یا به عبارتی، ادراک شنوندگان از تجربه «تأثرآور» صدا و برتری اخلاقی منتقل شده از طریق صدا را تقویت می کند. همچنین این فن آوری‌ها، رهبران زن را قادر می‌سازد تا مرجعیت خود را به عنوان راهنمایان اخلاقی پی ریزی کنند و به طور هم زمان، قواعد متمایز شکل دهی به مرجعیت معنوی را پایدار سازند.

نتیجه

نتیجه

حالت های متنوع و چندحسی از احساس و فعالیت‌ها و فن آوری‌های همراه با آنها، اجزای اصلی گستره(های) صدای دینی معاصر در غرب قاره افریقا را شکل می دهند. این حالات نشان می‌دهند که اگر گستره صدا را منحصراً به عنوان اَشکال شنیداری ـ گفتاری وساطت در نظر بگیریم، گمراه کننده خواهد بود. اعتقاد به هژمونی دیدن و اَشکال ادراک حسی بر شنیدن، همچنان مشخصه جامعه مدرن شناخته می شود؛ پیچیدگی حسی گستره های صدای دینی این عقیدهٔ فراگیر را رد می کند. پیوستگی ها و دگرگونی های اخیر در ادراک و تکنیک های بومی مرتبط با انتقال قدرت معنوی از طریق کلام و نوشتار، به اهمیت همیشگی و فراگیر اَشکال

ص:۲۱۲

شنیداری ــ گفتاری در تجربه وساطت و اعتباربخشی ــ مذهبی و غیرمذهبی ــ اشاره دارد.

مفهوم گستره صدا به ویژه هنگام تفکر پیرامون ارتباط مستمر صدا و حضور همه جایی صوت مفید است؛ این مفهوم، ابعاد فضایی و مجسّم درک صوتی و تجربه حسی و همه‌گیر همراه با آن را، برجسته می‌سازد. گستره صدا به شدت به احساس و حرکت جسمانی مرتبط است و تجربه دینی در «جهان مادی» را تحکیم می‌بخشد؛ از این روی، گسترهٔ صدا مفهومی از «گستره» بومی‌شده را القا می‌کند که با مفهوم سازی های قلمروزدایی‌شده(۱) از «فضا»، آن‌چنان که در مفهوم مشهور آپادورای(۲) از گسترِه «قومی» مشاهده می کنیم، تفاوت دارد. به عبارت دیگر، هرچند مطالب و عناصر مشخصی از یک گستره صدای دینی ممکن است در فاصله های طولانی جابه جا شود ــ مانند نوارهای صوتی سخنان آیت‌الله خمینی (سرِبرنی ــ محمدی،(۳) و محمدی،(۴) ۱۹۹۴) ــ ولی تجربه های ویژه ای که به همراه دارند، به نظام‌های خاص محلی مرتبط با فعالیت اخلاقی و قدرت ــ دانش مذهبی اختصاص دارد.

نقش محوری گستره صدا در شکل‌دهی، تحکیم، جهت‌دهی و تأیید تجربه دینی، در طول زمان و به صورتی دیالکتیکی، بسط و تغییر شکل یافته است. مؤمنان، کارگزاران و مراجع دینی با توجه به (و بحث درباره) اَشکال خاصی از فعالیت مذهبی که از طریق صدا رسانه ای شده است، گستره های صدا و سنت های مذهبی خاصی را که بخشی از آن هستند، می سازند و بازسازی می کنند. هم زمان این سنت های مذهبی، چه به صورت نوشتاری و چه با روش های شنیداری انتقال،

۱- Deterritorialized.

۲- Appadurai.

۳- Sreberny-Mohammadi.

۴- Mohammadi.

تحکیم یافته باشند، به حالت های ویژه ای از درک شنیداری مشروعیت بخشیده و اجزای اصلی موضوعات مذهبی خاص را شکل می دهند. بنابراین، حواسِ سوژه ستایشگر و پرهیزگار را (به معنای دقیق کلمه) تنظیم می کنند. از این منظر، گستره های صدا از جنبه ای دیگر نیز یک فضا را تشکیل می‌دهند؛ یعنی برای شکل گیری ذهنیت‌هایی مذهبی که از نظر تاریخی، بومی و فرهنگی، معیّن و مشخص هستند، بستری را فراهم می آورند.

فن آوری

اشاره

ص:۲۱۴

۸ فن آوری(۱)

جرمی استولو(۲)

بر گردان: محمدرضا امین

فیلم کمدی، ملودرام و معروف خدایان باید دیوانه باشند(۳) (به کارگردانی ییز،(۴) محصول ۱۹۸۰) ماجراهایی را حکایت می کند که از برخوردی سرنوشت ساز میان یکی از بوشمن های(۵) کالاهاری به نام زای(۶) و یک بطری خالی نوشابه کوکاکولای پرتاب شده به خارج از یک هواپیمای در حال عبور ناشی می شود. در این فیلم، زای و دوستان بوشمن وی به عنوان «وحشی هایی نجیب»(۷) و متعلق به دوران پیش از

۱- Technology.

۲- Jeremy Stolow.

۳- The Gods must be crazy.

۴- uys.

۵-قبایلی صحرانشین که در جنوب غربی قاره آفریقا (صحرای کالاهاری) زندگی می کنند (مترجم).

۶- Xi.

۷- ۷.Noble Savages: وحشی نیک یا وحشی نجیب اصطلاحی است که در سده هجدهم، پیروان مکتب بدوی گرایی برای مردم جوامع ابتدایی ابداع کردند. این اصطلاح، واکنشی بود به حرکت انسان به سوی تمدنی که به از دست دادن سرشت طبیعی اش می انجامد. این مکتب، ذات انسان را به عنوان بخشی از طبیعت تقدیس می کند و بر این نکته تأکید دارد که سرشت نیک همان فطرت آزاده و نجیب طبیعی ا ست که در مردمان جوامع ابتدایی دیده می شود. (مترجم)

هبوط آدم تصویر شده اند که نسبت به جهان عظیم و از نظر تکنولوژیکی پیشرفته ورای مرزهای کالاهاری، ناآگاهی مسرت بخشی دارند، بطری اکتشافی را «هدیه ای از جانب خدایان» می دانند و از دیدن آن شگفت زده می شوند. با این حال، با گذشت زمان، حضور این شیء خارجی و غریب، مسائل اجتماعی بی سابقه ای را برای بوشمن ها پدید می آورد ـ حسادت، طمع و حتی خشونت ـ به گونه ای که موجب می شود زای در مأموریتی، بطری را که اکنون «شیئی اهریمنی» نامیده می شود، به «آخر دنیا» ببرد؛ جایی که وی در آنجا تصمیم می گیرد آن را به سوی خدایان پرتاب کند و به آنها بازگرداند. زای در جریان مسافرت هایش با جهان وحشی تری روبه رو می شود که تا آن زمان تصورناپذیر بود؛ یعنی دنیای مناظر صنعتی شهرها و شیوه های زندگی مصرف گرایانه ای که به همگان منتقل می شود و در نتیجه آن، حالتی کیهانی برای امور پدید می آید که عنوان فیلم، مناسب ترین تبیین را برای آن ارائه می دهد. فیلم خدایان باید دیوانه باشند با وجود تمام ترفندهای بازنماییِ متهم به پدرسالارانه بودن و نژادپرستانه بودن، عمیقاً در گوش مخاطبان بین المللی طنین انداخت (برای مثال، در ایالات متحده، تمام رکوردهای موجود را به عنوان پرفروش ترین فیلم خارجی شکست). یکی از دلایل موفقیت این فیلم، بیان تمثیلی نیرومند از جایگاه فن آوری در تخیل دینی و همچنین «سرنوشت کیهانی» مدرنیته ای بود که به طور تکنولوژیک منتقل می شود و مخاطبان فیلم به خوبی با آن آشنا بودند. در واقع، اگر جهانِ مالامال از غذاهای «فرانکن فود»(۱) با مهندسی ژنتیک، سیستم های حفاظتی رایانه ای حریم شکن و پروژه های عظیم صنعتیِ تهدیدکننده اکوسیستم سیاره ای را جهان مخلوق خدایان «دیوانه»، سنگ دل و ناتوان ـ که حتی شاید هم اکنون درگذشته اند ـ ندانیم، آن را باید چگونه توصیف کنیم؟

دین در تقابل با فن آوری

۱- Frankenfood.

روایت فیلم خدایان باید دیوانه باشند، روشی عامه پسند و با این حال، بسیار ظاهرفریب را برای اندیشیدن درباره فن آوری و دین به عنوان دو نوعِ ذاتاً متمایز و قیاس ناپذیر از روابط میان انسان و نظام کیهانی ارائه می دهد. در مورد اولی، فن آوری نوعاً به نظام اموری اطلاق می شود که «قرار است نتیجه بخش باشند» و شکست هر فن آوری مفروضی در این مسیر معمولاً به مشکلات ناشی از کاربرد نادرست یا اشتباه های طراحی نسبت داده می شود. دین نیز ــ دست کم تا اندازه ای که تصور می شود اعمال و مفاهیمی که ذیل دستورالعمل های آن قرار می گیرند، قرار نیست هیچ گونه تأثیر کمّی و واقعی در نظام طبیعی ایجاد کنند ــ در بیشتر موارد و دقیقاً به عنوان چیزی که قرار نیست نتیجه بخش باشد، معرفی می شود. حال در مورد فیلم خدایان باید دیوانه باشند، شاید فرد، بطری «واقعی» کوکاکولا را متعلق به حوزه ای زمانی ــ مکانی بداند که به وسیله قوانین شناخته شده فیزیک و نیز در بطن نظام های در هم تنیده و قابل ردیابی آن، از قبیل تولید (مانند تصفیه خانه های شکر و کارخانه های بطری سازی)، توزیع، مصرف و از بین بردن زباله اداره می شود. به نظر می رسید بطری نوشابه ای که نگرانی بوشمن های کالاهاری را برانگیخته بود، محصول فرآیند جای گزینی باشد: جای گزینی روابط عقلانی و از نظر تجربی، اثبات پذیر، با روابط «افسون شده ای» که بطریِ سابقاً متعلق به جهان مادی را به شیئی عجیب و قابل تکریم یا ابزاری برای انجام مراسم آیینی و جادوگری تبدیل می کنند. البته هرگونه بررسی جدّی در باب شمایل گرایی(۱) بطری های کوکاکولاـ یا کاربردهای آیینی آنها در بین جوامعِ اصطلاحاً غیر بدوی ــ به طور مثال در تبلیغات، دکوراسیون داخلی منزل یا کلکسیون های موزه ای ــ شناخت نقطه پایان جهان بینی دینی ــ

۱- ۱.Iconography : شاخه ای از تاریخ هنر که به مطالعه مشخصات، توصیفات و تفاسیر موجود از محتوای تصاویر می پردازد. (مترجم)

سحر آمیز بوشمن ها و نقطه شروع تخیل سکولار و مدرن را قدری سخت تر می کند.(۱) همچنین از ما می خواهد هرچه بیشتر روی تفکیک بدیهی میان نظام طبیعی و ماورای طبیعی اشیا بیندیشیم و ازاین رو، در کاربرد اصطلاح فن آوری در مورد نظام های فکری و عملی مذهبی و غیرمذهبی بازبینی کنیم.

از نگاهی کلی تر، فن آوری ها، گونه های مولّد و عملی، واسطه میان سوژه های انسانی و محیط پیرامونشان (از جمله محیط های ساخته شده زندگی اجتماعی و حتی محیط جسم خود ما) هستند. همان طور که آلفرد گِل(۲) مردم شناس یادآوری می کند، فن آوری نه تنها از مصنوعاتی که به عنوان ابزار استفاده می شوند، بلکه از انواع دانشی که اختراع، طراحی و استفاده از آنها را ممکن می سازند، تشکیل شده است. بدین معنا، اصطلاح «فن آوری» ناظر به تمام روابط مادی و اجتماعی است که «تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات با استفاده از روندهای تکنولوژیکی را از نظر اجتماعی، ضروری می سازد.» (گِل، ۱۹۸۸: ۶) این اصطلاح دربرگیرنده چیزی می شود که گِل این نام ها را برای آنها برگزیده: فن آوری های تولید (که به وسیله آن، «آنچه» را فکر می کنیم بدان نیازمندیم ــ غذا، سرپناه، لباس، شبکه های ارتباطی و دیگر تولیدات مادی ــ تأمین می کنیم)، فن آوری های بازتولید (نظیر ساختارهای خویشاوندی، تکنیک های جسمی و دیگر روش هایی که به وسیله آنها، خود و تمام «حیواناتی» را که با آنها آمد و شد داریم، مأنوس می کنیم) و فن آوری های افسون (نظیر هنر، موسیقی، رقص، شعر، هدیه و تمام استراتژی های تخصصی مورد استفاده انسان ها برای به کار انداختن اندیشه و عمل دیگران). (همان: ۶ و ۷) با وجود طبقه بندی تخیلی گِل در مورد فرم های تکنولوژیک، درباره جایگاه «دین» چه باید گفت؟ دو پاسخ آماده و در دسترس برای این پرسش وجود دارد. یک رویکرد، پی گیری اعمال و عقاید گروه های اجتماعی خاص را در نظر دارد؛ گروه هایی که به واسطه عادت ها، بستگی ها و

۱- برای ملاحظه تحلیلی در مورد ابعاد بت وارگی کوکاکولا نک: ۱۹۹۶ و Chidester. برای ملاحظه بحثی گسترده تر در مورد گرفتار شدن در افسون و مدرنیته نک ۲۰۰۳:و Meyer and Pels .
۲- Alfred Gell.

تعهدات دینی از یکدیگر متمایز می شوند و با تلاش برای دست یابی به اهدافی همچون تزکیه معنوی، پیروزی های تبلیغی، رستگاری و تقاص گناهان، از فن آوری های ویژه استفاده می کنند یا آن را کنار می گذارند. ازاین رو، برای نمونه، شاید بخواهیم در مورد خاستگاه های الهیاتی که موجب می شوند تا پیروان فرقه آمیش(۱) از زیپ و اتومبیل دوری کند، یا یهودیان ارتدکس در روز شنبه از آسانسور استفاده نکنند یا درباره دلایل استقبال گرم واعظان پنتیکاستی(۲) از میکروفن و گیتار برقی، بیشتر بدانیم. باید دانست همین رویکرد نخست، رابطه ابزاری دقیقی را میان دین و فن آوری مفروض می گیرد. در اینجا دیدگاه دوم، فراتر از ساحت ابزارهای ماشینی و اشیایی مادی تلقی می شود که اجتماعات عاملان مذهبی و دارای گونه ای دیگر از انسجام می توانند از آنها استقبال یا اجتناب کنند یا آنها را منکر شوند.

دومین رویکرد، تمرکز چندانی بر کاربردهای فن آوری های خاص در میان گروه های مذهبی خاص ندارد، بلکه چارچوبی پراکنده و بزرگ تر را در نظر می گیرد که در آن، فرد می تواند کل عرصه فن آوری را در نظام کیهانی و اخلاقی، شناسایی و ارزیابی کند. به عبارت دیگر، می تواند جایگاه فن آوری در بطن پندار دینی را تعریف کند. بنابر این، مثلاً شاید فردی گونه های عامه پسند «ایمان» را در پیشرفت تکنولوژیکی که فن آوری را ضامن آسایش و فراوانی و نیز ضامن ارتقای فیزیولوژیکی و مدنی تلقی می کند، ــ اگر کاملاً الهیاتی نداند ــ «شبه دینی» قلمداد کند. با اشاره به حوزه وسیع ابزارهای مدرن و روش های فنی در دارو سازی، ارتباطات و تولید صنعتی یا طراحی شهری، پیش گویان عرصهٔ

۱- Amish : یک فرقه مسیحی آناباپتیست (دو بار غسل تعمید داده شده) است که رهبر منونیت های (Mennonites) سوئیس، یاکوب آمان (Jakob Ammann) در سال ۱۶۹۳ بنیان نهاد. بیشتر آنها در ایالات متحده امریکا و کانادا زندگی می کنند و به چند گروه اصلی تقسیم می شوند. پیروان فرقه آمیش همچنان بر اساس روش های قدیمی نیاکانشان مانند استفاده از اسب برای کشاورزی و حمل و نقل، روش پوشش سنتی و ممنوعیت استفاده از برق و تلفن در خانه زندگی می کنند. (مترجم)

۲- Pentecostal.

فن آوری نظیر بیـل گِیتس،(۱) اَلوین تافلر(۲) یا نیکولاس نگروپنته(۳) را می توان بـا پیش گویـان دینی تشـبیه کرد که در پی آینده ای قریب الوقوع، رسـتگاری آفرین، بدون محنت، بیماری، غفلت و دیگر مصایب جسـمانی هسـتند. ساختار چنین روایت هایی از پیشـرفت را حتی ایمان عمیق تر به خودِ ماشین ها شکل می دهد: ایمانی مبنی بر اینکه تو گویی آنها قادرند «کارِ خود را انجام دهنـد» و انجام خواهنـد داد. با وجود این، برخی دیگر معتقدنـد که روایت پیشـرفت، چیزی است انـدکی بیش از باور خطرنـاک و کورکورانه به تعـالی تکنولوژیک (برای مثال، نوبل، ۱۹۹۷) یـا نشـانه ای است از مبارزطلبی انسان در برابر قانونی والاتر و «مقدس» یا حتی بدتر از این، کار شـیطان است. انسان نیاز دارد که دقیقاً به داسـتان های اخطارآمیز در مورد سرنوشت هایی نظر بیندازد که در رابطه با ایکاروس،(۴) پرومیتوس(۵) یا ــ در روایت مشابهی از کتاب مقدس ــ در داستان سازندگان برج بابل مشاهده می شود. (ژرژینسکی، ۲۰۰۵: ۵۲)

سرسـختانه ترین و از نظر الهیاتی، مهم ترین نقـدها بر روایت پیشـرفت را می توان در آثار این افراد یافت: مارتین هایـدگر،(۶) هورکهایمر، آدورنو،(۷) جِیکس اِلول،(۸) کوئنتین شولتسه،(۹) آلبرت برگمَن(۱۰) و کسـانی که از فن آوری به عنوان حالتی ژرف، سیسـتماتیک و دسـیسه آمیز از درک دنیـا و تعامل با آن، درک مشترکی ارائه می دهنـد.(۱۱) در ایـن روایت ــ که در زبان تکوین شناسی و پیش گویی کاملاً سهل گیر

ص:۲۲۱

۱- Bill Gates.

۲- Alvin Toffler.

۳- Nicholas Negroponte.

۴- Icarus : (در اسـطوره هـای یونانی) پسـر ددالوس که با بال های مومی از جزیره کرت فرار کرد، ولی زیاد اوج گرفت و بال هایش آب شد و در دریا غرق گردید. (مترجم)

۵- Prometheus : از اسطوره های یونانی که از آسمان، آتش دزدید و به بشر داد. (مترجم)

۶- Martin Heidegger, ۱۹۷۷.

۷- Horkheimer and Adorno, ۱۹۷۳.

۸- Jacques Ellul, ۱۹۶۴.

۹- Quentin Schultze, ۲۰۰۲.

۱۰- Albert Borgmann, ۲۰۰۳.

۱۱- البته این خلاصه، خطر تقلیـد از پیچیدگی های این نویسـندگان را بر خود هموار می‌کند و خوانندگان در اینجا نباید هیچ نظری مبنی بر تبادل پـذیر بودن مواضع آنها را در مورد فن آوری اسـتنتاج کننـد. هدف اصـلی این بحث، روشن کردن روایت های عامه پسندی است که این بحث های فلسفی را در خود مستحیل کرده و آنها را از باب «عرف عام» دانسته اند.

است ــ فن آوری به این دلیل که اصل اثربخشی را بر تمامی دیگر معیارهای روایی ترجیح می دهد، کم اهمیت تلقی می شود؛ معیارهایی که ما را وادار می کنند تا کل طبیعت را چیزی حداکثر در حد یک شیء استادانه بدانیم یا آن گونه که هایدگر می گوید، دنیا را «Gestell» («ذخیره همیشگی») تلقی کنیم. به نظر می رسد این سوء ظن با سهولت بسیار زیادی به واسطه توجه به شیوه های گسترش فن آوری های مدرن تثبیت شده باشد. به موازات اینکه کارکردهای عظیم تر و پیچیده تری را در هم ادغام می کنند، تشخیص ویژگی های عملیاتی آنها نیز دشوار، به صورت فزاینده ای، پیش بینی ناپذیر و بی ثبات می شود و به همین میزان نیز مرتباً از اهداف حساب شده طراحان و کاربران آنها دور می شوند. ازاین رو، خودمختاری ظاهری و عاملیت استقلال بخش آنها، فن آوری های مدرن را به اموری آشکارا اجتناب ناپذیر، شکوهمند و حتی آمرانه بدل می کند. اگر بخواهیم از مَطلع معروف و منحوس بُرگ(۱) یا شخصیت منفی، بیگانه، درنده خو و از نظر تکنولوژیک، همه چیزخوار سریال تلویزیونی استار ترِک(۲) استفاده کنیم، باید گفت «مقاومت، بیهوده است.» یا همانند سخن خود هایدگر در مصاحبه ای انتشاریافته پس از مرگش، ما چنان در بیشه های فن آوری مدرن گرفتار شده ایم که «تنها خدا می تواند نجاتمان دهد».(۳)

دین و فن آوری

دین و فن آوری

ص:۲۲۲

۱- The Borg.

۲- Star Trek.

۳- مصاحبه ای که با هایدگر و برای هفته نامه اشپیگل (Der Spiegel) در ۲۳ سپتامبر ۱۹۶۶ صورت گرفت و پس از مرگ وی در ۳۱ مِی ۱۹۷۶ منتشر شد. متن انگلیسی آن در Wolin, ۱۹۹۲: ۹۱ ff. موجود است.

به نظر می رسد تبیین های موجود از دین به عنوان امری مجزا از فن آوری، رویکردی مشترک دارند. به عبارت دیگر، دین به عنوان شیوه ای از اندیشیدن، احساس کردن و عمل کردن که می تواند منفک باشد، از عرصه پی آمدها و فعالیت های تکنیکی که از نظر عینی، قابل حدس است، جداست. این شیوه تفکیک دین و فن آوری مبتنی بر پیشینه عمیقاً متراکم کیهان شناسی، علم و تخیلات رایج در مورد رابطه بین انسان ها و غیرانسان ها، از جمله امور متعالی، ماورای طبیعی یا مقدس است. در واقع، تعریف متداول ما از فن آوری عبارت است از تجرید مدرنیستی ــ یا به قول برونو لاتور،(۱) «پالایش» ــ مجموعه ای آشفته و بسیار مبهم از نمودها و تعاملاتی که در طول تاریخ بین انسان ها، غیرانسان ها و موجودات ماورای طبیعی شکل گرفته است. ممکن است به یاد آوریم که در فلسفه کلاسیک یونان، واژه techne ــ با معنای اولیه گرد هم آوردن، بافتن، یا اشیا را از طریق هنر، مهارت یا صنعت با یکدیگر مرتبط کردن ــ عموماً معنای فراهم آوردن گونه ای نازل از آگاهی نسبت به نظام هستی و در مقایسه با تأمل ــ episteme ــ را دارد (که متکفل حقایق عام و نازمان مند است).(۲) کاستی های ذاتی دانش تکنیکی بر اثر گرایش به استفاده از صیغه جمع آن یعنی techna (به عنوان صنعت های مجزایی که ضرورتاً به واسطه مجموعه فراگیری از اصول تعمیم یافته متحد نشده اند) بیشتر روشن شد. تنها در عصر مدرن توانستیم تضعیف تفکیک کلاسیک بین مبنا؛ یعنی «هنرهای مکانیکی» و توانایی های شکوهمند فکری فلسفه طبیعی را درک کنیم. صرفاً در قرن نوزدهم بود که مردم، واژه «فن آوری» را به صورت مفرد و در معنای تجرید به کار بردند؛ تجریدی که در قرن بیستم با ظهور

۱- Bruno Latour, ۱۹۹۳.

۲- جالب آن است که تعریف کلاسیک «techne» با مفهوم جادو تشابه نزدیکی دارد که ریشه لغوی آن به واژه پرتغالی ــ هندی ــ اروپاییِ «magh» (با معنای «ایجاد یا داشتن قدرت انجام امور») بازمی گردد.

شبکه های بزرگ مقیاس و به صورت فزاینده، اداری شده دانشمندان، مهندسان، طراحان و مدیران تسهیل شد؛ همان افرادی که در حوزه های تجارت، صنعت و دولت مشغول به کار هستند. (نک: مارکس، ۱۹۹۱؛ می چام، ۱۹۹۴)

این «ساخت مدرن» (لاتور، ۱۹۹۳) در سایه تبانی گسترده بین مسیحیتِ پس از اصلاح جنبش روشن فکری دینی و فلسفه طبیعی پدید آمد که با تاریخ فتوحات استعماری و تفوق تکنولوژیک غرب که پی آمدهای جهانی شگرفی داشت، همراه بود. این ساخت از یک سو، با تفسیر طبیعت به عالَمی بی جان، به دور از دست کاری محاسبه شده و نظارت بشر، طلسم زدایی از طبیعت را تثبیت کرد. از دیگر سو، حوزه دینی را به «مسائل قلبی» محدود ساخت که بدون هیچ مشکلی از زندگی سیاسی و سیاست و نیز امتیازات ابزاری، شناخت شناسانه و کنشی رویه عملی ــ تکنیکی مدرن تفکیک شده اند. یکی از موارد برجسته و مؤثر در این تلاش، الهیات کالوین گرایانه(۱) بود که قدرت واسطه ای کشیش ها، شاهان، قدیسین، فرشتگان و حتی مریم مقدس را منکر شد و با انجام چنین کاری هم افراد بشر و هم نظام طبیعی را از خالق علی الاطلاق، شناخت ناپذیر و مطلق دور کرد. بنیان گذاران فلسفه طبیعی و علم مدرن اروپایی، مانند گالیله، دکارت، بِیکن و نیوتن(۲) نیز به همین صورت از آنچه نظام طبیعی طلسم زدایی شده می دانستند، حمایت کردند. این «الهیون سکولار» با در هم شکستن برداشت های توماس آکویناسی،(۳) نوافلاطونی(۴) و جادویی موجود از طبیعت به عنوان شبکه گسترده ای از شباهت ها، روابط هم دلانه یا علل غایی، طبیعت را «ماده صرف» دانستند: موجودیتی یک دست، بسط یافته در فضا ــ و ازاین رو، قابل

۱- Calvinist theology.

۲- Galileo, Descartes, Bacon, and Newton.

۳- Thomist.

۴- Neo-Platonic.

اندازه گیری های دقیق و مشاهده کنترل شده ــ و سازمان یافته به واسطه اصول جهان شمول علت و معلول مکانیکی، کنش و واکنش.(۱) البته برونیسلاو ژرژینسکی استدلال می کند که طلسم زدایی از طبیعت صرفاً متضمن «زدودن» امر مقدس نبود، بلکه از شیوه جدید نظم بخشی و مفهوم سازی خود فضای مقدس حکایت داشت]وی در این‌باره می گوید[:

خود ساخت دنیا به عنوان ماده ای بی جان که رفتار آن بر اساس قوانین ریاضیات در فضای محض بود، مستلزم تغییر شکل معانی دینی به صورت خاص بوده، تغییر شکلی که مستلزم رویکردی جدیداً لفظی، نه تنها با ماده، بلکه به خدا بود. ازاین رو، مالیخولیای دنیای جدید با همان شکاف عریض بین دنیای انسان های بی کس و متناهی، والامقام و رنجور، نتیجه دست کشیدن از امر مقدس نیست، بلکه حاصل انتخاب نوع خاصی از نظم دادن به آن است. (برونسیلاو ژرژینسکی، ۲۰۰۵: ۴۷ و ۴۸)

ژرژینسکی با تأکید بر احتمال تاریخی تفکیک غربی مدرن بین «دنیای خاکی و قابل شناختِ کنش تکنیکی» و «[دنیای] دیگر نامحسوس، متعال، روحانی یا ماورای طبیعی» به ما یادآوری می کند که این راه، شیوه همگانی ــ چه رسد به بدیهی ــ برای فهم جهان نیست. به عنوان مثال از روی دیگر سکه، جهان شناسی حیوانی را در نظر بگیرید که در سراسر آمازون طبیعی (حاوی انسان ها، حیوان ها و دیگر موجودات طبیعی و ماورای طبیعی در حالت توالی متافیزیکی مبتنی بر مجموعه مشترکی از اصول و نیروهای ناشی از تمام اندام های جسمانی) مشاهده می شود.(۲) در سنت مسیحی، دستوری بنیادین وجود دارد که متضمن تمایز اساسی بین جسم های بشری (که گفته می شود روح دارند و ازاین رو، منحصراً قادرند رستگار شوند) و تمامی دیگر جسم های زنده و غیرحیوانی است که این ویژگی را ندارند. در فضای

۱- Funkenstein, ۱۹۸۹.

۲- Viveiros de Castro, ۱۹۹۸.

آمازونی، چنین تفکیکی معنای چندانی ندارد.

همـان گـونه که ویـوِیروس دِ کَسـترو می گویـد، بومیـان آمـازون به جـای تلاش برای تمییز ذوات معنـوی (اصـیل و واقعی) و تجلیات جسـمانی (که همانند سـطح ها، فقط حقیقت را پنهان می کنند)، با نظام کیهانی یک پارچه ای روبه رو هسـتند که در آن، معـانی مؤثر، بین ساکنـان مختلف انسانی و غیرانسانی آن در درونِ و از طریق «وسـیله ای» مورد اسـتفاده برای پیونـد دادن چنین موجوداتی، به عقب و جلو می لغزنـد. در این چارچوب، یک جادوگر با اشـیاییماننـد پوست حیوان به عنوان فن آوری سر و کار دارد که اگر در بافت آیینی صحیحی از آن استفاده شود، از نظر متافیزیکی، قدرت تغییر هویت های کسانی را دارند که آنها را به تن می کنند. پوشـیدن لباس های ماسکی چندان به معنای مخفی کردن ذات انسان در زیر ظاهری حیوانی نیست، بلکه به معنای فعال کردن قدرت های جسـمی متفاوت است. لباس های حیوانی که جادوگران برای سـیر در جهان استفاده می کنند، نه خیال، بلکه ابزارند. آنها همانند وسایل غواصـی یا لباس های فضایی هسـتند، نه شبیه ماسک های کارناوالی. غرض از پوشیدن لباس غواصی این است که شخص بتواند همانند ماهی زیر آب تنفس کند، نه اینکه خود را زیر یک پوشش عجیب و غریب پنهان سازد. به همین ترتیب، «پوشاکی» که در میان حیوانات، «ذات» درونی نوع بشر را می پوشاند، استتار صرف نیست، بلکه قابلیت های متمایز آنهاست که آثار و ظرفیت هایی دارد که هر حیوان خاصی را تعین می بخشد. (ویوِیروس دی کاسترو، ۱۹۹۸: ۴۸۲)

شایـد در اینجا به زیاده روی در مورد نوعی بـدویت خیالی ــ همان طور که پیش تر دیـده ایم ــ که برای پس رانـدن بوشـمن های کالاهاری به کرانه دور مدرنیته غربی به کار می رفت، تشویق شده باشیم یا حتی شاید توجه داشته باشیم که جادوگران

آمازون، یگانه «الهیونی» نیستند که در تلاش خود برای کسب اموری مانند قدرت، دانش، سلامتی یا رهایی از رنج، هیچ مرز ثابت و نفوذناپذیری را بین انسان ها و غیرانسان ها، اشیای مرئی و نامرئی یا امور متعال و متحیز نمی پذیرند. لازمه ذاتاً «غربی» و «مدرن» آن را می توان در نوشته های ویلیام دنتون،(۱) زمین شناس و روان شناس روح گرای قرن نوزدهم مشاهده کرد. از نظر دنتون، دنیای طبیعی متشکل است از ساز و برگ گسترده اخلاقی از سنخ نیروهای تابشی: نهفته در همه اشیا، از سنگ ها و فسیل های موجود در زمین گرفته تا برگ های روی درخت و تا پرندگان فرود آمده روی شاخه های آن تا چشم انسانی که ناظر چنین صحنه ای است و تا دوربین کلیشه داگری(۲) که _ مانند تکنیک های منظم روان سنجی _ قدرت فهرست کردن عرصه گسترده اشیای ابدی را دارد و از طریق «شیمی»، علم زیبای در هم آمیختن سیالات مادی و معنوی، این خصایص ذاتی را بر اذهان هوشیار ما حک می کند. (دنتون، ۱۸۸۸؛ نک: کوکس، ۲۰۰۳: ۱۰۹ و ۱۱۰، ۲۲۵ _ ۲۲۷)

دنتون صرفاً یکی از انبوه هواداران روح گرایی(۳) بود (جنبشی دینی و پرطرفدار که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، در سراسر و حتی فراسوی دنیای آتلانتیک، از ایالات متحده تا بریتانیا، فرانسه، آلمان، برزیل و تا مناطق دوردست گسترش یافت). مشخصه روح گرایان، اختلاف نظرهای قابل توجه در مورد گرایش های سیاسی، جایگاه اجتماعی و درجاتی از سازگاری با راست آیینی های غالب دینی (مانند کلیسای کاتولیک روم، اصول کلیسای آنگلیکان یا مذهب پروتستان اصلی) است، ولی دلیل اصلی وحدت آنها در تعهدشان به کیهان شناسی اطلاعاتی ابدی نهفته است که با هم دلی در هم تنیده شده اند، در قالبی از ارواح که از جهان مادی مصون مانده اند و به عنوان نیروی محرک تمام امور عمل می کنند. علقه ارواح با جهان مادی، بر حسب

۱- William Denton.

۲- ۱۰.Daguerreotype.

۳- Spiritualism.

«سیال جهانی» تبیین می شد. سیالی همانند جریان الکتریسیته؛ نیروی اسرارآمیز دیگری که در قرن نوزدهم، نیروی پیشرانه پیشرفت های تکنولوژیکی جدید و شگرف در کابل های تلگراف، تلفن، لامپ های حبابی و موتورهای مولّد بود. روح گرایان از طریق پیشنهاد تثبیت نظام فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی در تبیین «طبیعت گرایانه» از نیروهای روح جهانی، درصدد چیره شدن بر آن چیزی بودند که بسیاری از شاهدان قرن نوزدهمی آن را شالوده های روز به روز مرتعش تر کتاب مقدس مسیحی می دانستند و در عین حال، درصدد ربودن اعتبار علمی از دست بدگویان شکاک و ناظران کنجکاو بودند. روح گرایان همانند جادوگران روح باور که «نیروهای یک جسم دیگر را فعال می کنند»، در تلاش برای برقراری ارتباط با مردگان، به فرهنگ مادی خود در باب نوشت افزارها، کابل ها و سیم های فلزی، آهن رباها، فشارسنج ها، ساعت ها و دوربین ها بازگشتند. آنها با انجام چنین کاری، تمایزهای بین مادی و غیرمادی و بین «این جهان» و «آن جهان» را از بین بردند. با این حال، تمامی آنچه در اطراف آنهاست؛ یعنی اشیای مدرن، از طریق ارسال پیام های تلگراف تا آن سوی اقیانوس، ضبط صدای انسان روی دستگاه ضبط صوت یا نگاه داری تصویر انسان پس از مرگ، در حال از بین بردن مفاهیم سابقاً قطعی مربوط به گذشته و حال، نزدیک و دور بودند. (نک: استولوو، ۲۰۰۷؛ نواکز، ۲۰۰۲؛ کونور، ۱۹۹۹)

روح باوران بومی و «دانشمندنماهای» روح گرا، یگانه افرادی نیستند که با مشکل تمییز دین از فن آوری روبه رویند. در اینجا می توان به انبوه فزاینده ای از رابطه تاریخی و قوم نگاشتی متوسل شد که فقط مشکل ما را در پای بندی به روایت رایج از علم ـ فن آوری مدرن، به عنوان عرصه تعاملات مکانیکی این جهانی و «طلسم زدایی شده» بیشتر کند. در واقع، گفته می شود که بسیاری از فن آوری های مدرن با توجه به پیچیدگی های محاسبه ناپذیر و توانایی های شگرفشان در متراکم کردن زمان، کوتاه کردن فاصله، ذخیره کردن پول یا بازتولید نسخه بدل های همانند، تمایلات مؤثر و

حالت هایی رفتاری را در کاربران خود برمی انگیزند که از نظر پدیده شناختی با دعا، آیین عبادی و جادو قابل مقایسه هستند. (برای مثال: دیویس، ۱۹۹۸؛ هنکینس و سیلورمن، ۱۹۹۵؛ اسکونس، ۲۰۰۰؛ استیورز، ۲۰۰۱؛ استایِتز، ۲۰۰۴)

به همین ترتیب، گفته می شود که اِعمال علم ـ فن آوری مدرن ـ در آزمایشگاه ها، کارگاه ها، کنفرانس ها، مدارس و دیگر اماکن ـ تا بدانجا که از طریق تکنیک های متبحرانه و مفاهیم منتظم، قدرت نمایش و همچنین به واسطه سازمان نهادین ایمان در مورد شیوه عمل حقیقی طبیعت در ورود عملی به دنیا مشارکت دارد، با نظامی از کنش دینی یا جادویی شباهت دارد.(۱) آخرین پیشرفت ها در عرصه های زیست مهندسی، مدل سازی رایانه ای یا فن آوری نانو، از طریق زمینه سازی برای پیدایش مخلوقات خیالی و هیولاهای دورگه نیمه انسان ـ نیمه ماشین، تمایز سابقاً قطعی، حتی بین انسان ها و دیگر موجودات را به میزان بیشتری از بین برده است.(۲) با چنین تفسیرهایی از انسان ها و غیر انسان ها و ارواح و ماشین ها (که روز به روز هم گیج کننده تر می شوند)، چالش مهمی بر سر راه مرجعیت دیرین علم طبقه بندی لینوسی(۳) پدیدار شده است؛ علمی که در آن، فرض بر این است که دنیای موجودات زنده به گونه های ثابتی از گیاه و حیوان، مهره دار

۱- نک:;During (۲۰۰۲); Lotfalian (۲۰۰۴); Meyer and Pels (۲۰۰۳); Morus (۱۹۹۸); Nadis (۲۰۰۵) Nye (۱۹۹۶); Serres (۱۹۹۹); Tambiah (۱۹۹۰); Taussig (۱۹۹۷). چنین مباحثی در باب جادو، دین و علم مدرن مبتنی بر انبوهی از آثار متمرکز بر اهمیت اندیشه جادویی، تأمل در باب حکومت هزار ساله مسیح در آینده و پای بندی مذهبی به شیوه عمل قدرت، قیمومیت و نجابت بزرگ منشانه است که به ایجاد اعتبار علمی از زمان رنسانس اروپا تا جامعه ویکتوریایی و تا عصر حاضر کمک می کند. نمونه این آثار، مطالعات مربوط به آمال و حساسیت های دینی مهندسان، مخترعان، پزشکان و فلاسفه طبیعی اروپا (Boyle the Puritan, Newton the alchemist, Edison the Theosophist, etc) یا هم پوشانی بین نمایش همگانی جشن های دینی و فرهنگ علمیِ رو به رشد نمایش و عرضه است (نک: Funkenstein ۱۹۸۹; Merton ۱۹۵۷; Webster ۱۹۸۲).

۲- Balsamo, ۱۹۹۹; Graham, ۲۰۰۲; Haraway, ۱۹۹۱.

۳- Linnaean : منسوب به Linnaeus ، گیاه شناس و طبیعت شناس سوئدی (۱۷۰۷-۱۷۷۸).

و بی مهره یا نر و ماده تقسیم می شوند. در پی آن، جهانی را می یابیم بسیار شبیه به جهانی که «در بدو امر» تصور می شد این گونه باشد: نظامی یک دست از انسان ها، خدایان، حیوانات و گونه های متنوع امکاناتی که آنها را به یکدیگر پیوند می دهد. تمامی این مطالب بیانگر آن است که تمایز بین دین و فن آوری بسیار تبعیض آمیزتر از آن چیزی است که بر اثر روایت های رایج پیش گفته به آنها باور داشتیم. در واقع، هرچه بیشتر نظر کنیم، تعیین اینکه خط فاصل بین امر «دینی» و امر «تکنولوژیک» را کجا و چگونه باید ترسیم کرد، دشوارتر می شود.

دین در مقام فن آوری

دین در مقام فن آوری

به هر حال، ممکن است انسان هنگام طرح این پرسش که «فن آوری» چگونه در مطالعه دین و رسانه به ثمربخش ترین صورت ممکن به عنوان واژه کلیدی عمل می کند، خواستار تجربه فکری زیر باشد: هر یک از قالب‌های دانش، رویّه و تجربه دینی را در نظر بگیرید و ببینید «بدون فن آوری» چه چیزی باقی می ماند. به عبارتی، نه وسایل، ابزار یا دستگاهی؛ نه معماری یا پوشاک؛ نه نقاشی، ابزارهای موسیقی، عود یا اسنادی مکتوب و نه حتی رویّه های منظم کنترل بدن ــ مانند متدهای علمی و عملی تنفس، نشستن یا اشاره به وسیله دست انسان ــ چون اینها همه اعمالی فنی هستند. حتی به نظر می رسد اندیشه ها و تصورها نیز با حذف فن آوری های بازنمایی، از قبیل زبان و شمایل نگاری، از بین بروند. با وجود این، در تعریف دین، نتیجه گریزناپذیری که از این تمرین به دست می آید، آن است که «دین» ذاتاً و ضرورتاً تکنولوژیک است. به جای جست وجوی تجربه یا احساس درونیِ حضور الهی، ربانی یا امر مقدس ــ که می توان آن را از تمام مظاهر بیرونی جدا کرد ــ با بررسی راه های بی شماری که از طریق آنها، تجربه های دینی مادی، محسوس و ملموس می شود، به طور عمومی منتقل

گردد و از مجرای تجلیّات و تکنیک های تکنولوژیک، ضبط و بازتولید می شوند و به طور خلاصه، رسانه ای شده اند، پاداش بیشتری به دست می آوریم.

برونو لاتور به ما یادآوری می کند که وساطت؛ یعنی ایجاد پیوندی که پیش‌تر وجود نداشته و به همان میزان، متضمن اصلاح عناصری است که در اصل، بی ارتباط بوده انـد. ازاین رو، در یک شـبکه کنشـی مفروض، وساطت، ناظر بر رونـد بازتوزیع و مبادله کیفیت ها، کارکردها، شایسـتگی ها و اهداف در میان عاملین هم بسته، یا به عبارت دقیق تر، ناظر بر تفویض برنامه های کنشـی از یک عامل (مانند یک انسان) به عامل دیگر (مانند ماشـین) است؛ درست مانند قفلی که اعمال یک نگهبان بشری را ـ که دیگر لازم نیست کنـار در بایسـتد تا آن را بسـته نگاه دارد ـ برگردان و جای گزین می کنـد.(۱) از ایـن منظر، واژه فن آوری نـاظر است بر وسـاطت مهـارت هـایی که از انسـان ها به غیرانسان ها رسـیده انـد؛ برگردانی که شـکل های جدیـد «کار انعطاف ناپذیر» را پدید می آورند. همان گونه که لاتور تلاش می کند اثبات کند، فن آوری ها نیز همانند غیر انسان ها صـرفاً ابزار رسـیدن به اهدافی نیسـتند که انسان ها تعریف و مشخص کرده اند، بلکه برعکس، فن آوری ها از طریق مشارکت فعالانه در ـ و از طریق تغییر شکلِ ـ شبکه های کنشی، تجربه بشری را شکل می دهند. به عبارت دیگر، هنگامی که ویژگی ها را از طریق واگـذاری تکنیکی بـا غیرانسـان هـا مبادله می کنیم، در همان حال به مصـنوعات اجازه می دهیم که به عنوان واسـطه(۲) (یعنی به عنوان اموری که به طور مستقل عمل می کنند) و نه به عنوان میانجی،(۳) به جریان روابط انسانی وارد شوند.

ممکن است کسـی بگوید «البته یک فن آوری را باید فاعل بشـری یا همان عامل هدفمند تصـرف کند و به کار اندازد.» با این حال، ... آنچه در مورد «مفعول»، صادق

۱- Latour, ۱۹۹۹.

۲- Mediator.

۳- Intermediary.

است، در مورد «فاعل» به میزان بیشتری صدق می کند. بی معنا خواهد بود اگر مدعی شویم انسان بدون ورود به عرصه تعامل با آنچه اجازه و توانایی زندگی کردن را به وی می دهد، وجود خارجی دارد. (لاتور، ۱۹۹۹: ۱۹۲؛ ۱۹۹۳: ۷۹ _ ۸۲)

برای رسیدن به هدف بحث حاضر، توجه به این نکته اهمیت دارد که مقوله «غیر انسان»، مشتمل بر اشیایی مانند راه پله، سنج، مرکب، گُل، مو، خون حیوان، دستگاه ضبط ویدیویی و تلفن همراه است، ولی خدایان، فرشتگان، اجنّه، شیاطین، بودی ساتوا،(۱) قدیسین و دیگر مخلوقات «ماورای طبیعی» را نیز شامل می شود. این شخصیت های گوناگون، در همان زمان که ما انسان ها، خود و «دیگران» را می شناسانیم، افق های عمل بشری را تعریف می کنند. به دیگر سخن، نهادهای تکنولوژیکی، مانند خدایان، از نظر آنچه انسان ها وضع می کنند، تصدیق می کنند، تغییر می دهند یا حتی انسانیت خود ما را در آمد و شد دایمی با دیگر کنش گران ساکن در جهان ما انکار می کنند، باید سرانجام در یک زنجیره واحد جای داده شوند. البته این نگرش، پیشاپیش در بیشتر سنت های دینی، ریشه نیرومندی داشته است؛ سنت هایی که در آنها انسان می تواند منبع عظیمی از تعامل های خداانگاشته با انسان ها و متعلقات تکنولوژیکی همواره فزاینده آنها را به سهولت بیابد. برای مثال، در هندوییسم، خدای ویشواکارما(۲) را مشاهده می کنیم؛ معمار ملکوتی جهان، طراح جایگاه های خدایان، ارابه ها، سلاح های مقدس و نیز الهه محبوب در میان هنرمندان، صنعتگران، کارگران کارخانه ها و مهندسانِ امروزین و مدرنی که در هر ۱۷ سپتامبری (روز ویشواکارما پوجا)(۳) ابزارهای کار و کسب خود را بیرون می آورند و برای به

۱- bodhisattva : (در مذهب بودا) شخصی که از راه پارسایی به مدارج رفیع روحانی رسیده است و امکان بودا شدنش وجود دارد. (مترجم)

۲- Vishvakarma.

۳- Vishvakarma Puja.

دست آوردن رحمت هـای الهی دعا می کننـد. در میان کاتولیک های رم، کلر قـدیس(۱) از اهالی اسیسی(۲) را می بینیم که قدیس پشتیبان در زمینه بیماری ها و گل دوزی است (و ازاین رو، در میان تذهیب کاران و سوزن کاران محبوبیت دارد)، ولی در قرن بیسـتم، تلویزیون را نیز در حوزه نفوذ خود درآورده است. پیغام آور خدا، جبرئیل ملک نیز به سـهم خود، نفوذش را بر تمامی صـنایع پخش و مخابراتِ مـدرن، از جمله خـدمات پستی، پخش رادیوتلویزیونی و پست الکترونیکی تثبیت کرده است. چالش مهم پیش روی عالمان دین و رسانه، یافتن قـدرت های مقدس و الوهیت های قیاس پذیر در اماکنِ کمتر مشـهود است؛ شاید حتی در رابطه ما با کنش گران غیرانسانی دنیای مادی مانند بطری های کوکاکولای دور انداخته شده.

اقتصاد

اشاره

ص:۲۳۳

۱- St. Clare.

۲- Assisi: شهری در نواحی مرکزی ایتالیا. (مترجم)

۹اقتصاد

دیوید چیدستر(۱)

برگردان: امیر یزدیان

اقتصاددانان معاصر که مدعی مهارت تخصصی در زمینه مطالعهٔ علمیِ اقتصاد سرمایه داری هستند، در تعریف یا به کارگیری کلیدواژهٔ «اقتصاد» در مطالعه دین، رسانه و فرهنگ هیچ نقش برجسته ای ندارند. بنابراین، اگر نتوان در درک اقتصاد به آنان تکیه کرد، پس تکلیف چیست؟

در مطالعات فرهنگی، اقتصاد با حوزهٔ گسترده تری از تجربه ها ادغام شده است که هم زمان، هم مادی هستند و هم نمادین. اقتصاددان فرانسوی، پی یر بوردیو در اثر خود با عنوان طرح کلی نظریهٔ کنش(۲) بر این نکته تأکید دارد که باید «دوگانگی کنش اقتصادی و غیراقتصادی را کنار بگذاریم». در واقع، این پندار سنتی که می توان اقتصاد را از حوزه گسترده تر روابط نمادین، مادی و اجتماعی جدا کرد، به نگرش انسان نسبت به دانش اعمال اقتصادی به عنوان نمونه خاصی از دانش عمومی

۱- ۱.David Chidester.

۲- Outline of a theory of practice.

اقتصاد کاربردی(۱) بازمی گردد. حل این دوگانگی، پی آمدهایی افراطی دربرداشت. دانش اقتصاد جدید به همراه قوانین عرضه و تقاضا، منفعت مالی، ارزش مبادله، رقابت بازار و غیره می توانست در بستری اجتماعی، مجموعه ویژه ای از کنش های نمادین شمرده شود. کنش های اجتماعی از جمله دین، رشته های علوم انسانی و رسانه ها را می توان «کنش هایی اقتصادی [دانست] که هدفشان به حداکثر رساندن منفعت مادی و نمادین» است. (بوردیو، ۱۹۷۷: ۱۸۳) این نگرش به منفعت نمادین که می توانست به واسطه کار نمادین، طرح ریزی شود و سرمایه نمادین تلقی گردد، کنش های اقتصادی را به گونه ای مؤثر با کل حوزهٔ تولیدات فرهنگی هدفمند در هم آمیخت. (اربان، ۲۰۰۳)

همچنین کنش های فرهنگی، از جمله کنش های رسانه های فرهنگی در راستای ذخیره، انتقال و دریافت اطلاعات را می توان در چنین دریافت جامعی از اقتصاد گنجاند. کنش های معناساز نظیر دین و رسانه ها در مقام کنش های اقتصادی مرتبط با فرایندهای تولید، توزیع و مصرف سر برآوردند. شاید نظریه های اقتصاد مدرن نظیر نظریه گزینش منطقی، بخواهند تکثیر فرهنگی را در چارچوب اقتصاد سنتی توضیح دهند، ولی مفاهیم فرهنگی اقتصاد به صورت چشم گیری در نظریه فرهنگی جدید نفوذ کرده اند و نمی توان به راحتی آن را مهار کرد.

دین در نقش میانجی برای امر مقدس و امر متعالی که در ظاهر، فراتر یا جدا از این ملاحظات اقتصادی قرار گرفته است، عمیقاً در اقتصاد نمادین و مادی رسانه ها، فرهنگ و روابط اجتماعی جای می گیرد. در تمهیدات اجتماعی مدرن، دین به عنوان حوزه ای جداگانه نهادینه شده است، ولی واژه ای کلیدی یا دریچه ای متمرکز است برای جلب توجه ما به سمت تولیدات، جریان ها و چالش های مربوط به ادعاهای فراتجربی و رفتار تقدیس کننده که در هر شبکه ای از روابط اجتماعی

ص:۲۳۶

۱- Economy of Practice.

فعـالیت می کننـد. در مطـالعه رسـانه و فرهنـگ، چنین درکی فراگیرتر از دین، ضـرورت دارد. این امر امکان بررسـی راه های ارتبـاط دین ــ که درون نهادهـای دینی متمـایزی سامـان دهی شـده است ــ بـا رسـانه ها را فراهم می کنـد. علاوه بر این، این رویکرد به مـا اجـازه می دهـد تا راه هایی را بررسـی کنیم که دین به وسـیله آنها ــ به عنوان نشانه های اساطیری تعالی، اعمال آیینی تقـدیس و جهت گیری هـا در زمـان و مکـانی مقـدس ــ می توانـد در محـدوده ای فرهنگی نفوذ کنـد یـا به آن حیاتی دوباره ببخشد. در این درک جامع و در عین حال، با دقت نظریه پردازی شده، دین به عنوان میانجی و رسانه ها نیز دربرگیرندهٔ کنش های آیینی شده و اسـتدلالی دین، معرفی می شوند؛ چنین درکی از دین با درک کلی از «اقتصاد» که در تحلیل فرهنگی ظهور یافته است، مطابقت دارد.

پی یر بوردیو سـعی داشت نوعی از «اقتصاد سیاسـیِ دین»(۱) را بسط دهـد که «بـدون تخریب ویژگی دقیقاً نمادین این پدیـده (دین)، تمـام ظرفیت تحلیـل مـادی گرایـانه از دین را به پیش ببـرد.» (بوردیـو، ۱۹۹۰: ۳۶) بـا وجود این، مطالعـهٔ دین و رسـانه مسـتلزم توجه به پویـایی وساطت های نمادین و مادی در بطن هر اقتصادی است که آن را «اقتصاد سیاسـیِ امر مقـدس»(۲) می نامم.

اقتصاد رو به رشد

اقتصاد رو به رشد

در تحلیل آکادمیک و بیان متـداول، کلیـدواژه «اقتصاد»، تاریخچه طولانی رشد خود را تا بدانجا ادامه می دهد که هرچه بیشتر با زنـدگی بشـری درآمیزد و آن را در برگیرد. در عصـرِ طلایی یونانی ــ رومی، تمرکز نسـبتاً اندکی بر این واژه بود و بر ادارهٔ امور منزل دلالت می کرد. در قرن هجدهم و با ظهور دولت های مدرن، این واژه این بار

۱- Political Economy of Religion.۴.

۲- Political Economy of the Sacred.

برای اشاره به مدیریت منابع و انباشت ثروت در قالب مجموعهٔ بزرگ تری که آدام اسمیت(۱) آن را «کالبد عظیم انسانی»(۲) می نامید، به کار گرفته شد. مفهوم اقتصاد در اینجا اقتصاد سیاسی بود؛ روابط قدرتی که در بطن آنها، یک جامعه با رویکرد ارضایِ نیازهایی خاص، برای تخصیص منابع نایاب برنامه ریزی می کند. (اسمیت، ۱۷۷۶: ۱۶۱) اقتصاد سیاسیِ سرمایه داری را در این حوزه رو به رشد به عنوان نظامی برای تولید، توزیع، مبادله و مصرف ثروت از طریق مدیریت منابع نایاب و نیازهایی که به طور بالقوه، نامحدود هستند، می توان توصیف کرد. با وجود این، ممکن بود مارکس و انگلس اقتصاد سیاسی را به عنوان نظامی برای از خودبیگانگی مورد انتقاد قرار دهند؛ نظامی که ارزش کار را به عنوان مازادی برای ارضای نیازهای طبقه اجتماعی مرفه در نظر می گیرد.

هر دو نوع رویکرد به اقتصاد سیاسی، یعنی رویکرد توصیفی و انتقادی با دانش جدید اقتصاد تفاوت دارند. این دانش، محاسبات خود را بر پایهٔ مفهوم افرادی انتزاعی استوار می سازد که به واسطه تقاضای کالاهای تنظیم شده به دست سازوکارهای قیمت گذاری بازار، انگیخته می شوند. (گرگوری، ۱۹۸۲) با این حال، تمام دریافت های مدرن از اقتصاد، چه آنهایی که بر نظم سیاسی و تضاد طبقات اجتماعی و چه آنهایی که بر افراد اتمیزه شده در بازار آزاد تمرکز می کردند، در آنچه ماکس وبر آن را تفکیک مدرن نهاد های اجتماعی خصوصی می نامید، سهم داشتند. در نتیجه، اقتصاد را می توان حوزه ای جداگانه در نظر گرفت که قطعاً بر هر شبکه ای از روابط اجتماعی اثر می گذارد، ولی در اصل، از دیگر حوزه های فعالیت بشری نظیر دین یا زیبایی شناسی مستقل است.

ص:۲۳۸

۱- Adam Smith.

۲- The Great Body of the People.

در قرن بیستم، نظریه پردازان انتقادی اقتصاد سیاسی، هرگونه امتیاز اقتصادی به عنوان حوزه ای جداگانه را به چالش کشیدند. در مجموعه ای از مداخلات انتقادی روایاتی از اقتصاد بسط یافت که شامل مقوله های زیباشناختی زیر می شد: عیان سازی و رابطه متقابل در اقتصاد مبتنی بر پیش کشی،(۱) (موس، ۱۹۶۶) افراط، تفریط و شکست فداکارانه(۲) در اقتصاد عمومی، (باتاییل، ۱۹۹۱) تمایل در اقتصاد لیبیدویی(۳) (لیوتار، ۱۹۹۳) و بازنمایی، رواج و تفسیر در اقتصاد نمادین. (گوکس، ۱۹۹۰) در تحول مجدد، شگرف و اثرگذار اقتصاد، اقتصاد سیاسی نشانه ای ژان بودریار چنین عنوان می داشت که نظام سرمایه داری سابق در اصل به جای اینکه در وهله اول، روشی برای تولید کالاهای مادی باشد، کنشی دلالتی بود. (بودریار، ۱۹۸۱؛ ۱۹۹۴) اظهارات جامعه شناسانی نظیر اسکات لاش(۴) و جان یوری(۵) نشان می دهد که «آنچه به صورت فزاینده تولید می شود، اشیای مادی نیستند، بلکه نشانه هایند.» (لاش و یوری، ۱۹۹۴: ۵) بنابراین، اقتصاد بیش از پیش، در حال تبدیل به اقتصاد معنا(۶) بود.

این اقتصاد رو به رشد، زیبایی شناسی، تمایل و قدرت تخیل را به عنوان اقتصاد معنا دربرمی گیرد. از این روی، ممکن است زیبایی شناسی رسانه های فرهنگی نیز در تمامی اشکال مختلف خود به عنوان اقتصاد تولید، توزیع و مصرف ارایه شود. نظریه پرداز انتقادی، تئودور آدورنو در دهۀ ۱۹۳۰، از نظر تولید، توجه همگان را به «صنعت فرهنگ» یعنی سیستم تولید فرهنگی انبوه در نظام اقتصادی سرمایه داری جلب کرد. (آدورنو، ۲۰۰۱) با تبدیل تولید فرهنگی به یک صنعت، اثر هنری به کالایی تبدیل می شود که برای کسب سود، خلق و مبادله شده است. در این

۱- Gift Economy.۳.

۲- Sacrificial.

۳- Libidinal Economy.

۴- Scott Lash.

۵- John Urry.

۶- Economy of Meaning.

فرآیند، تمام تولیدات فرهنگی، آنچه را آدورنو، «داغ ننگ سرمایه داری»(۱) می نامید، متحمل می شوند. (بلاش و همکاران، ۱۹۷۷: ۱۲۳) در این مدل تولیدمحور، فرهنگ عامه از طریق درگیر کردن مردم در صنعت فرهنگ _ که در آن، شخصیتی نظیر دارکوب دونالد کارتون ها به گونه ای تنبیه می شود که تماشاگران بتوانند به همین برخورد عادت کنند _ در راستای منافع سرمایه داری که عبارتند از منفعت، یک پارچگی و سودمندی گام برمی دارد.

از نظر مصرف گرایی، استقبال عمومی از اشکال، اسلوب و محتوای فرهنگی، توجه را به سوی شیوه های متعدد و متفاوتی جلب می کند که مردم در عمل، برای از آنِ خود ساختن فرهنگ توده ای تولید شده، از آنها استفاده می کنند. به دنبال نظرهای نظریه پرداز انتقادی، والتر بنیامین، بسیاری از تحلیل گران فرهنگی چنین استدلال می کنند که پذیرش فرهنگ عامه متضمن تسلیم منفعلانه نیست، بلکه مستلزم فعالیت خلاقانه است. با وجود این، بنیامین با تأیید کنترل سرمایه داری بر فرهنگ تولید انبوه، دریافت که مردم قابلیت های تفسیری و ادراکی جدیدی را پرورش می دهند؛ این قابلیت ها آنها را قادر می سازد تا بیم و امیدهای شخصی را به «شخصیت های رؤیای جمعی نظیر میکی موس [تبدیل کنند] که به دور گوی می چرخد». (بنیامین، ۱۹۷۲ _ ۱۹۸۹، ۳۷۷:۷؛ هانسن، ۱۹۹۳: ۳۱) در حالی که آدورنو بر این نکته تأکید داشت که تولیدات صنعت فرهنگ، ظالمانه هستند، بنیامین در جست وجوی اثرهایی شفابخش نظیر ظرفیت شفابخش خنده دسته‌جمعی و حتی ظرفیت های رهایی بخش در پذیرش فرهنگ عامه بود. برای مثال، در مورد میکی موس، بر اساس اظهارات بنیامین، مخاطبان می توانستند با شرکت در فعالیتی تفریحی در قالبی عمومی درباره مقولات اساسی فرهنگی _ دستگاه ها، حیوانات و

۱- Stigmata of Capitalism.

انسان ها ــ که در این فعالیت های تفریحی بر هم ریخته می شوند، به خوبی بیندیشند.

براساس گفته های بنیامین، کارتون های میکی موس «پر از معجزاتی است که نه تنها از فن آوری فراتر می رونـد، بلکه آنها را به سـخره نیز می گیرنـد.» بنیـامین به این نـتیجه رسـید که این «معجزات» برای تماشـاگری که «از گرفتـاری هـای پایـان ناپـذیر زندگی روزانه خسته شده»، در دنیایی عجیب و شگفت آور، نویدبخش نوعی از «رهایی» است.

در فاصـله میـان تولیـد و مصـرف فرهنگی، فضـای میـان رسـانه ها و فرهنگ عامه، حوزه ای رقابتی محسوب می شود. فرهنگ عـامه، چشم انـدازی است که در آن، مردم، مواضع فـاعلیِ کاملاً متفاوت و در بیشتر موارد، چنـدگانه، با ذهنیت هایی مبتنی بر نژاد، قـومیت، طبقه اجتمـاعی، شـغل، نـاحیه، جنسـیت و گـرایش هـای جنسـی را اختیـار می کننـد. همـان طـور که نظریه پرداز انتقـادی، اسـتوارت هال اظهار می دارد، فرهنگ عامه، میـدان مبارزه ای است که در آن، پروژه های مختلف و متعـدد فرهنگی علیه هژمونی فرهنگ حاکم به مبارزه می پردازنـد. خرده فرهنگ ها، مواضـعی متضاد یا حتی روش های «مقاومت فرهنگی» را بسـط می دهنـد، ولی نخبگـان اجتمـاعی می کوشـند تا خلاقیت تشـکیلات فرهنگی جای گزین را در بطن جامعه ای بزرگ‌تر پـذیرفته و به کار گیرنـد. فرهنگ عامه، نه نظامی باثبات در تولیـد و مصـرف، بلکه میدانی برای کشـمکش محسوب می شود؛ کشـمکش میـان استراتژی هـا، تاکتیـک هـا و مانورهـا در نزاع بر سـر مـالکیت مشـروع نمادهای فرهنگی بسـیار پرهزینه معنا و قدرت. (هال، a۱۹۸۰؛۱۹۸۱)

کشـمکش بر سـر تفسیر نمادهای پرهزینه و حتی شاید مقدس تا اندازهٔ زیادی، مذهبی به نظر می رسد. بسیاری از تحلیل گران در تلاش برای درک اقتصاد رو به رشد دریافتند که دین نه تنها در ارتباط با فعالیت اقتصادی نظیر «قرابت گزینشی»(۱)

ص:۲۴۱

۱- ۱۰.Elective Affinity.

که مارکس وبر در میان کالوینیسم و ظهور سرمایه داری به جست وجوی آن پرداخت، (وبر، ۱۹۵۸) بلکه در ویژگی اساساً دینی سرمایه داری، تصویر را دوباره وارد صحنه کرده است. از تأملات والتر بنیامین در مورد «سرمایه داری به عنوان یک دین» در اواخر دهه ۱۹۲۰ تا مباحثات کنونی در مورد «دینِ بازاری»، (لویی، ۱۹۹۷؛ فولتز، ۲۰۰۷) اقتصاد رو به رشد سرمایه داری چنان به کار گرفته شده است که گویی دینی بوده که در اروپا ظهور یافته و سپس در امریکای شمالی و هم اکنون در سرتاسر جهان در حال رشد و توسعه است.

اگر اقتصاد سرمایه داری را یک دین در نظر بگیریم، متون دینی و کتاب های مقدس قانونی آن را به خوبی در کارتون های پویانمایی شده می توان جست وجو کرد. آدورنو و بنیامین به دلایل متفاوتی دریافتند که کارتون های شرکت دیزنی در تقویت خصلت های نظام سرمایه داری شامل یکسان سازی و نوید رهایی‌بخشی، نقشی انقلابی بر عهده دارند. تمام رسانه ها در چرخه های تولید، مصرف و منازعه، درگیر هستند، ولی پویانمایی به طور ویژه، رسانه ای تجسمی است؛ رسانه ای برای آزمودن و فراتر رفتن از محدودیت ها و تنبیه، نظیر کارتون دارکوب دونالد و سوءاستفاده از فرآیندهای استحاله، همانند کارتون میکی موس، در جهانی جای گزین و «پر از معجزه». در اینجا برای ترسیم نحوهٔ پویانمایی محدودیت های صنعت فرهنگ و وعده های معجزه آسای آن دربارهٔ رهایی، روی فیلم پویانمایی شده ای به نام مقصد: زمین(۱) متمرکز می شویم.

امر مقدس، راز

امر مقدس، راز

مقصد: زمین، کارتون پویانمایی شده سیزده دقیقه ای است که گروهی از پویانماگران خلاّق به طور بی نظیری آن را به تصویر کشیده اند. تهیه کننده این

ص:۲۴۲

۱- Destination Earth.

کارتون، جان ساترلند بوده و بودجهٔ آن را مؤسسه پترولیوم امریکا تأمین کرده است. در این کارتون، مریخی ها به راز قدرت امریکا پی می برند. فیلم با تصویری باز از سیاره ها در فضای خارج از جوّ زمین و ردّی از یک فضاپیمای سریع السیر آغاز می شود. آن گاه در ورزشگاهی که رهبر بزرگ مریخ، عالی جناب اُگ، اعلام می کند که به تمام مریخی ها «فرمان داده شده ــ یا از ایشان دعوت شده است ــ تا حضور یابند»، داستان ادامه پیدا می کند. ورزشگاه یادوارهٔ اُگ، در شهر اُگ ویل که دارای مرکز تجاری اُگ، رستوران و بسیاری از مؤسسات دیگر با نام اُگ است، با حضور مریخی های فرمان برداری پر شده است. این افراد در پاسخ به خط دهندگانی که از ایشان می خواستند تا به تناسب شعارها تشویق کنند و دست بزنند، برای «رهبر عالی قدر خود، اُگ کبیر» هورا می کشیدند. اُگ کبیر که پرچم های اطرافش، وی را با عنوان های همچون «دوست، فرمانده و مبارز» معرفی می کردند، سخنان خود را با تشکر از «گواهی دهندگی خودجوش» مردم به شکوه و جلال وی آغاز می کند.

این جمعیت برای شنیدن گزارش یک مریخی که به تازگی از فضای خارج بازگشته است، دور هم جمع شده اند. همان طور که اُگ اعلام می کند، «با کسب اجازه رسمی از جانب فرماندهٔ کل ــ من ــ نخستین کاوشگر فضایی مریخ را معرفی می کند: کلنل کازمیک.» همان گونه که کلنل برای جمعیت توضیح می دهد، وی به دستور عالی‌جناب اُگ به فضای خارج اعزام شده است؛ چراکه رهبر بزرگ مریخ از سرعت و کارآیی قدرت اُگ، یعنی بردگان اجباری «که بخش اعظم صنعت را اداره می کنند»، ناراضی است. به ویژه آنکه اُگ کبیر از اینکه بردگان، لیموزین رسمی وی را خیلی کند حرکت می دهند و راندن آن به کمک مواد منفجره بسیار خطرناک است، ناامید گشته است. بنابراین، همان طور که کلنل کازمیک توضیح

می دهد، وی «نخستین مأموریت ما را به فضا فرماندهی کرده است تا راز چگونگی حرکت روان و بدون مشکل لیموزین های دولتی دیگر سیارات را به دست آوریم».

کلنل کازمیک با پذیرش این مأموریت میان سیاره ای به سمت زمین رفته و خود را در «کشوری از زمین به نام ایالات متحده امریکا» یافته بود. در آنجا وی فوری مبهوت «خودروهای زمینی» می شود که به گونه ای در اطراف حرکت می کردند که گویی لیموزین های دولتی هستند. وی خیلی زود درمی یابد که این خودروها، سریع و پربازده هستند و هرکسی می تواند مالک یکی از آنها باشد. وی در جست وجوی راز این همه قدرت به کتاب خانه ای می رود و چند کتاب را مطالعه می کند و بدین نتیجه می رسد که «کشف راز زمین، کار فوق العاده راحتی است.» راز زمین این بود: نفت. این نیرو از طریق حفر چاه، انتقال و پالایش نفت و به واسطه «جادوی تحقیق»، استخراج و به «کهکشانی از اشیا» بدل می شود که زندگی را در امریکا در مقایسه با «هر نقطه ای در کل سیارهٔ زمین»، بهتر و آسان‌تر می سازد.

با وجود این، اگر این راز از طریق کلید رقابت بازار آزاد کشف نشده بود، همچنان در اعماق پوسته زمین باقی می ماند. بر اساس یافته های کلنل کازمیک، رقابت کارآفرینان، خطرکردن، استفادهٔ بهینه از موقعیت ها و تلاش برای کسب برتری های رقابتی بر یکدیگر، به ناچار، منابع کم‌یاب را به منابع مازاد تبدیل می کند. وی دریافت که رقابت بازار، نه تنها کلید موفقیت در صنعت نفت، بلکه عامل برتری «تمامی فعالیت های تجاری موفق در امریکاست».

کلنل کازمیک در پایان صحبت خود در اجتماع مریخی ها در ورزشگاه اُگ، اعلام می دارد که کشفیات وی از زمین نشان می دهد که «مسلّماً راز بزرگ، نفت است که زندگی بهتری را برای همهٔ مردم در ایالات متحده امریکا به ارمغان آورده است. با این حال، کلید کارآیی نفت برای افراد،

رقابت است.» در پی اعتراض اُگ کبیر به این مسئله که رقابت «موضوعی کاملاً غیرمریخی است»، جمعیت پراکنده شدند و مریخی ها در قالب‌های جدیدی همچون «کاشفان مریخی نفت» و «پیش گامان مریخی نفت»، عملیات حفر چاه را با شتاب آغاز کردند. حتی کافه رستوران قدیمی اُگ به طور ناگهانی و «با مدیریت جدید» و با عنوان کافه رستوران «جو» بازگشایی شد.

دیکتاتور مریخ نیز در برابر شرایط جدید و رشد ناگهانی در حفر چاه نفت و تجارت آزاد در سرتاسر کرۀ مریخ، از شدت عصبانیّت به حدّ انفجار رسید. در واقع، هنگامی که کلنل کازمیک خطاب به اُگ کبیر گفت که «ما دیگر با تو کاری نداریم»، دیکتاتور تنها با فشار یک دکمه نابود شد. در بخش پایانی فیلم، کلنل، جمعیت بیشتری را که از مریخ تا زمین گسترده بودند، خطاب قرار می دهد و نتیجۀ اخلاقی داستان را چنین مطرح می کند: «بله، راز واقعی، نه تنها منبع عظیم انرژی، بلکه آزادی بهره برداری عمومی از آن است. اگر شما هر دو را در اختیار داشته باشید، دست یابی به هر هدفی امکان پذیر است. این هدفی نامحدود است.» با بلند شدن صدای موسیقی و نمایش این تابلوی جدید ــ «هدف نامحدود» ــ یک بار دیگر درمی یابیم که این فیلم سرگرم کننده را که به زیبایی پویانمایی شده، کمیسیون اطلاع رسانی صنعت نفت مؤسسه پترولیوم (نفت خام) امریکا تهیه کرده است.

ممکن است فکر کنیم این فیلم هیچ ارتباطی با دین ندارد. هیچ کلیسا، مسجد، معبد یا کنیسه ای در این فیلم نمی بینیم. ندای هیچ کشیش، امام، گورد(۱) یا خاخامی(۲) را نمی شنویم. ازاین‌رو، این فیلم، دینی نیست؛ چون دین از نظر سنتی و بر اساس درک عمومی، چیزی تعریف می شود که در نهادهای دینی خاص قرار دارد؛

ص:۲۴۵

۱- Guru: پیشوای روحانی آیین هندو.
۲- Rabbis.

رهبران دینی شناخته شده به آن حکم می دهند و رهروان دینی بدان اعتقاد دارند. بر اساس چنین تعریف متداولی، تجزیه و تحلیل دین و رسانه، روشن است. ما به دنبال بازنمایی های رسانه ای از دین و کاربردهای دینی رسانه هستیم. با وجود این، بر اساس اظهارات جاناتان زِد اسمیت، تاریخ نگار ادیان، چنین تعریف سنتی و متداولی از دین ادواری است: «سازمان های دینی با رهبران و پیروان دینی خود بدین دلیل دینی هستند که در فعالیت های دینی درگیرند.» (جی زِد اسمیت،۲۰۰۴: ۳۷۵ _ ۳۸۹) در نتیجه، ما می مانیم و چالش بر سر اندیشه ای دقیق تر در باب آنچه از «دین» در نظر داریم؛ مفهومی از دین برای تجزیه و تحلیل، برای درگیری های پیش رویمان در تلاش برای درک اقتصاد نمادین و مادیِ دین، رسانه و فرهنگ عامه.

اگر به پیروی از امیل دورکیم، دین را با عنوان عقاید، رفتار و روابطی اجتماعی تعریف کنیم که بر پایهٔ امر مقدس استوار است و توجه ویژه ای به آن می شود، درخواهیم یافت که دین در مرکز گرایش های ذهنی _ شخصی و صورت بندی های اجتماعی، مقولهٔ جداگانه ای در نظر گرفته می شود (دورکیم، ۱۹۹۵: ۴۴) در بستر اقتصاد رو به رشد برای درک راه های ایجاد، گردآوری، تضمین و به کارگیری امر مقدس در رسانه ها، می توانیم این تعریف از دین را به عنوان اقتصاد سیاسی امر مقدس بررسی کنیم. «امر مقدس» صرفاً نه بدین شکل، بلکه از طریق کنش دینی تفسیر و آیینی کردن، هم به عنوان بوطیقای معنا و هم به عنوان سیاست روابط قدرت، ایجاد می شود.

در بررسی اقتصاد سیاسی امر مقدس باید ابزار، حالات و نیروهای دخیل در ایجاد ارزش های مقدس را بررسی کنیم. در کارتون مقصد: زمین این ویژگی های تولید آشکارا نمایش داده شده بودند. صنعتی که قدرت اُگ اداره می کرد، با صنعتی که بر پایه نفت می چرخید، در تضاد بود؛ نظام اشتراکی کمونیستی در مقابل رقابت سرمایه داری قرار می گرفت و دیکتاتوری استبدادی در مریخ (یا

مارکسیست) را روح رهایی بخش آزادی امریکایی سرنگون کرد. در اواخر دهۀ ۱۹۴۰، جان ساترلند این مضامین را در مورد جنگ سرد امریکا به صورت کارتون درآورده بود. برای مثال، فیلم آزادی را از آنِ من کن(۱)(۱۹۴۸)، گروهی از امریکاییان را نشان می داد که وعده های خیال پردازانه دکتر ایسم، فروشنده روغن مار را نمی پذیرفتند؛ چون سیستم سرمایه دارانه به آنها این آزادی را داده بود تا «برای ایجاد فراوانی هرچه بیشتر و همیشگی ارزش های مادی و معنوی برای همگان، به کارگروهی بپردازند.» در پایان این فیلم، ساترلند به طور مستقیم به ایجاد ارزش های معنوی اشاره می کند، ولی روح سرمایه داری نیز به صورت نیروی مافوق بشری تولید در دیگر فیلم های این تهیه کننده نظیر: به سوی کام یابی(۲) (۱۹۴۸)، ملاقات با شاه جو(۳) (۱۹۴۹) و چه چیز ما را به این کار وامی دارد(۴) (۱۹۵۲) بازنمایی شده است. آشکار است که رقابت سرمایه داری در کارتون مقصد: زمین به عنوان شکل معنوی تولید، القا شده بود.

البته باید نقش نیروهای مادی تولید را در این فیلم ها نیز در نظر بگیریم. حمایت مالی از فیلم آزادی را از آنِ من کن را رئیس سابق جنرال موتورز و مقصد: زمین را مؤسسه پترولیوم امریکا بر عهده داشتند. بنابراین، آشکار است که صنایع نفت و خودروسازی این تولیدات را پیش می برند. با وجود این، نقش مؤثر و ذی نفع آنها در این فیلم ها با بازنمایی نظام سرمایه داری نه تنها به عنوان یک روح، بلکه به عنوان یک راز در هاله ای از ابهام فرو رفت؛ رازی مقدس در دل امریکا. نتیجه ای که از فیلم آزادی را از آنِ من کن گرفته می شود، این است که تولید سرمایه داریِ ارزش های مادی و معنوی، «راز پیشرفت امریکا» است. (ساترلند، ۱۹۵۶) همان گونه که

ص:۲۴۷

۱- Make Mine Freedom.

۲- Going Places.

۳- Meet King Joe.

۴- What Make Us Tick.

در کارتون مقصد: زمین مشاهده کردیم، روند کلی داستان بر پایهٔ کشف، رمزگشایی و به کارگیری یک راز استوار بود. کلنل کازمیک برای «بازگرداندن آن راز» اعزام شده بود. وی دریافت که «کشف این راز کار فوق‌العاده آسانی است.» وی به این نتیجه رسید که «راز واقعی»، نفت و رقابت است؛ یعنی یک منبع انرژی و یک نظام اقتصادی.

رازداری در تولید ارزش های مقدس در هر اقتصاد سیاسی امر مقدس نقش مهمی بر عهده دارد. (ماتیوز، ۲۰۰۶) حتی رازهای علنی و عمومی نظیر آنچه در فیلم های جان ساترلند به تصویر کشیده شده اند، در خلق رازی که به ارزش ها حالتی مقدس می بخشد، مهم است. با رمز و رازبخشی به منابع کم‌یابی نظیر نفت مفهومی کاملاً ـ دینی داده می‌شود. با وجود این، حالتی رازآلود و مقدس به تمامی کالاهای بازار سرمایه داری افزوده می شود. بر اساس اظهارات کارل مارکس، اقتصاد سیاسی، هر محصولی را به تصویرنگاره ای اجتماعی بدل می سازد؛ کدی رمزگونه که رمزگشایی آن همواره کار آسانی نیست، آن هم زمانی که «می کوشیم برای دست یابی به رمز کالاهای اجتماعی خود، تصویرنگاره ها را مورد خوانش قرار دهیم.» همان‌طور که مارکس اظهار می دارد، نظام سرمایه داری با نشاندن روابط رمزآلود میان اشیاء به جای روابط میان انسان ها، کشف معنای رازآلود محصولات را دشوار می سازد. (مارکس، ۱۸۶۷: ۷۶) با این کار، کالاهای «سرشار از ظرایف متافیزیک و حساسیت های الهیاتی» به اشیایی جاندار با حیات خاص خود بدل می شوند که انسان ها را در یک نظام اقتصادی محصور می کنند؛ و صدای «جهان مه آلود دین» در این نظام اقتصادی به گوش می رسد.

اقتصاد سیاسی امر مقدس

اقتصاد سیاسی امر مقدس

گزارش های انسان شناختی از روابط اقتصادی در مقیاسی کوچک یعنی جوامع بومی که درگذشته آنها را «بدوی» می نامیدند، به عنوان نقطهٔ مقابل اقتصاد مدرن به

سیستم هـایی مبادلاتی دست یافته انـد. این سیسـتم ها بر پایـهٔ معامله به مثل پیش کشـی(۱) اسـتوار انـد؛ نظام آیینی پیش‌کش کردن (هـدیه دادن) که به جـای دیون اقتصـادی، مسـتلزم قیودات مقـدس است. مارسـل موس، همکار دورکیم این تضاد میان اقتصـاد بـدوی و مـدرن را در کتاب کلاسـیک خود به نام هـدیه(۲) برجسـته کرده است. بر اسـاس اظهارات دانشـمندی مردم شنـاس به نـام ای. ایوانز ــ پریچـاردز، بررسـی روابـط اقتصـادی جـای‌گزین نشـان می دهـد که «بـا جای‌گزین کردن نظام اقتصادی عقلانی به جای نظامی که در آن، مبادله کالا با ایجاد و حفظ روابط شخصی و انسانی میان افراد و گروه ها بر فعالیتی اخلاقی مبتنی بـود و نه عملی مکـانیکی، چه چیزهـایی را به دست آورده و چه چیزهـایی را از دست داده ایم.» (موس، ۱۹۶۹) نظام پیش کش کردن در نظام سرمایه داری همچنان به بقای خود ادامه می دهد، ولی در رده عقلانیت اقتصادی گنجانده شده است.

رسـانه هـای تفریحی میـان پیش کش های مقـدس و محاسـبات اقتصادی معلّق مانـده انـد. در دنیای پویانمای مقصـد: زمین، با حامیان شـرکتی و تبلیغات سـرمایه داری، هدیه مقدس و رازآلود، یعنی نفت، به عنوان معیار اصـلی ارزشـمندی، گرامی داشـته می شود. نفت به عنوان یک هدیه معرفی شده است؛ چیزی که فقط اعطا شده و منبعی طبیعی و در دسترس برای همگان است. این فیلم، تضاد آشـکار میان نظام های اقتصادی کمونیسم اسـتبدادی و نظام سرمایه داری بازار آزاد را به تصویر می کشد. فیلم در واقع، یک اقتصاد مبتنی بر پیش‌کشی را بازنمایی می کند که بر مبنای «مبادلات اخلاقیِ» رقابت شکل گرفته است. این نظام اقتصادی تغییر «روابط میان افراد و گروه ها» از پیروی مستبدانه به آزادی رهایی بخش و نامحدود را نوید می دهد.

ص:۲۴۹

۱- Gift.۱.

۲- The Gift.

تمام رسانه هایی که در نظام اقتصاد سرمایه داری فعالیت می کنند، با وجود توسل به قدرت اخلاقی، تغییردهنده و حتی رهایی بخش اعطای هدیه، قدرت هزینه های گزاف را نیز می ستایند؛ چیزی که جورج باتاییل،(۱) نظریه پرداز دورکیمی سرسخت و افراطی، آن را «قلب اقتصاد عمومی» می نامیـد که نه بر پایه تولید، بلکه بر از دست دادن و مصـرف ارزان منابع انسانی و مادی مبتنی است. از نظر باتاییل، اقتصاد عمومی سـرمایه داری در اصل به معنا می پردازد، ولی برای آنکه اصالت تصـدیق شود، معنا باید با مصرف فداکارانه و نهایت زیان ممکن تضمین شود. (باتاییل، ۱۹۸۵)

آشـکار است که رسانه های تفریحی در بطن اقتصاد عمومیِ مصرف شکوفا می شوند. قطعات نمایشی پر زرق و برق با بودجه هـای زیـاد، تبلیغـات فراوان و سوپراسـتارهای مختلف و خـاص، همه در این میان حضور دارنـد. با این حال، این اقتصاد قربانی مدارانه(۲) بر اساس زیان، نیازمنـد قربانیانی از خودگذشـته(۳) نیز هسـت. در دهه ۱۹۳۰، جورج باتاییـل با اجرای عمل قربانی کردن انسـان هـا در پـاریس، خواسـتار احیای اقتصاد و جامعه فرانسه شـده بود. با وجود اینکه باتاییل، داوطلبی را برای این کار یافته بود، به دلیل صادر نشدن مجوز برای آیین قربانی کردن از سوی مقامات شـهر پاریس، ناامید شده بود. با این حال، نیروی محرک از خودگذشـتگی رهـایی بخش در سـخنرانی هـای ملی و رسانه های عمومی، درون مایه ای رایـج و تکراری است که قهرمانان زیادی از مسیح تا بروس ویلس از آن بهره جسته اند؛ کسانی که حاضرند زندگی خود را با کمال میل، فدای حیات دیگران کننـد. البته قربانی لزوماً یک قربانی مشـتاق و علاقه مند نیست. همان طور که در مقصد: زمین می بینیم، اُگ دیکتاتور بدون هیچ زحمتی کشته شد، ولی باید کشته می شد تا با

۱- Georges Bataille.

۲- Sacrificial Economy.

۳- Sacrificial Victims.

آزاد کردن نفت، رهایی و آزادی را به مردمش هدیه داده باشد.

در وساطت های صورت پذیرفته به وسیلهٔ پیش کشی ها و از خودگذشتگی ها، نشانه هایی از اقتصاد دینی می یابیم که نمی توان آن را با محاسبات اقتصاد عقلانیِ نفع شخصی و معاملهٔ بازاری، برابر قلمداد کنیم. پیش کشی و از خودگذشتگی، امور مذهبی قدرتمند و فراگیرِ دریافت و اهدا را در پی دارد. با این حال، این منابع دینی به همراه تاریخچهٔ پیچیدهٔ خود، از گزندِ کالایی شدن در امان نیستند. دین نیز همانند هنر، شعر، موسیقی و دیگر فعالیت های خلاقانهٔ بشری در محدودهٔ یک نظام اقتصادی فعال عمل می کند. شاید سخنوران رسمی که به ایراد خطابه در مورد دین و دیگر محصولات فرهنگی می پردازند، تأکید کنند که به روابط بازاری وابسته نیستند؛ ولی واقعیت این است که در جهان رسانه ای، دین دیگر چنین جایگاه نابی را در اختیار ندارد.

تحت شرایط اقتصاد سرمایه داری، دین در جهت ایجاد وساطت های چندگانهٔ اقتصاد سیاسیِ امر مقدس از میان رسانه های الکترونیک می گذرد. در تلاش برای تبیین بهتر بحث و نه صرفاً جامعیت بخشیدن به آن، به برخی ویژگی های اصلی سه نوع از وساطت ها در این اقتصاد سیاسی اشاره می کنم: وساطت میان ارزش های اقتصادی و مقدس؛ وساطت میان کمبود اقتصادی و مازاد مقدس؛ وساطت میان ادعاهای رقابتی در مورد مالکیت مشروع امر مقدس.

در وهله نخست، رسانه های الکترونیک با وساطت میان ارزش های اقتصادی و مقدس به کاری نمادین می پردازند. همان طور که در فیلم مقصد: زمین مشاهده شد، فیلمی پویانمایی شده می تواند یک نظام اقتصادی را چنان بستاید که گویی این نظام، نظامی دینی با ارزش های مقدس یا معنوی برای شکوفایی انسانی و سرانجام، آزادسازی انسان بوده است. به طور مشخص، بسیاری از فیلم ها و نمایش های

تلویزیونی امریکایی حتی زمانی که آشکارا برای تبلیغ طراحی نشـده باشـند، قادرنـد در مقام تقویت کنندهٔ نظام سـرمایه داری بازار آزاد با جهت‌گیری مقدس تعبیر شوند.

پول در مرکز وساطت میـان ارزش هـای اقتصـادی و مقـدس، خود در نقش یـک رسـانه ظاهر می شود؛ رسانه ای برای مبادله. پول، منبعی برای ارزش و واحـد محاسـبه محسوب می شود، ولی همراه بـا هـاله ای از تقـدس، واسـطهٔ ایجـاد معنا نیز هست. بر اسـاس تعریف انسان شناسـی به نام کلیفورد گیرتز(۱) از دین، پول نظـامی نمـادین است که حـالت ها و انگیزه هایی قـدرتمند ایجاد کرده و آنها را به گونه ای در هاله ای از واقعیت می پوشاند که کاملاً واقعی به نظر برسند. (گیرتز، ۱۹۷۳) پول به عنوان واسـطهٔ میان دین و رسانه های الکترونیک، رابطی است برای تعاملات میان ارزش های اقتصادی و مقـدس. کشـیش آیک،(۲) مبلّغ دینی معروف تلویزیون بر اسـاس اصـل «بی پولی، ریشه همه فسادهـاست»، با شور و حرارت هرچه تمام، حقیقت ثروت را آشـکار ساخت. کلیسای اینترنتی $ proft بـا خودخواهی، خود را تنهـا گروه دینی راست‌گو و درست‌کـار در امریکـا معرفی کرده است؛ چون با صراحت اعتراف کرده است که علت وجودی اش، پول است. (چیدستر، ۱۱۲: ۲۰۰۵)

در میان این موارد افراطی، رسانه های الکترونیکی به ناچار وارد چرخـهٔ کار نمادینی شـده اند که واسـطهٔ میان روابط اقتصادی محتمـل و متغیر و ارزش هـای مانـدگار است؛ ارزش هـایی که بایـد پایـدار، تغییرناپـذیر و حتی شایـد فناناپـذیر به نظر برسـند. ارزیـابی فراینـد تولیـد و مصـرف ارزش هـا یـا بـه عبـارتی بـت وارگی کالاـ که بایـد تولیـدات رسـانه ای کالاـیی شـده را نیز دربرگیرد، با تبدیل روابط انسانی به روابط مبادلاتی میان اشـیا، غالباً به عنوان موتور محرک ثبات آشکار ارزش ها مورد اشاره قرار گرفته است. مفهوم بت در قرن هفدهم میلادی و در روابط تجاری بینافرهنگی

ص:۲۵۲

۱- Clifford Geertz.۶.

۲- Ike.

و بینامـذهبی در غرب افریقـا مطرح شـد. در اصل، اروپاییان از این مفهوم برای اشاره به نبود هرگونه نظام پایـدار ارزشـی برای وساطت روابط مبادلاتی میان مردم ادیان مختلف اسـتفاده کرده انـد. (پی یتز،(۱) ۱۹۵۸) با بسط این اصـطلاح در اروپا در قرن نوزدهم، مـارکس برای اشـاره به بی ثبـاتی ارزش هـا در اقتصـاد سـرمایه داری و فرویـد برای اشـاره به ناپایـداری ارزش ها در اقتصاد جنسی از آن بهره جستند؛ هر دو رویکرد از شکاف موجود در حقیقت مدرنیته حکایت دارند.

مـارکس و فرویـد بر ضـد دین فعالیت می کردنـد؛ با این وجود، این دو متفکر، اقتصادی غریزی(۲) را به رسـمیت شناختند که شایـد تمـایلی رهـا و مفرط بود، ولی طنین دینی فوق العـاده ای داشت. هر نوع از زنـدگی دینی، منطقی از میـل طبیعی بـا خود دارد. برای مثال، اقتصاد مسـیحی ترسـیم شده در کمدی الهی دانته بر اساس هدایت امیال به سوی خداوند و به دور از دنیا پایه ریزی شـده بود. باردو تودولِ(۳) دین بـودایی در تبت بر اسـاس از بین بردن میـل بـود. بـا وجود این، در هر دو مورد، گنـاه به عنوان میلی انحرافی معرفی شده است. (چیدستر، ۲۰۰۲: ۱۴۱و۱۴۲) می توان گفت رسانه های الکترونیک در مقام واسطه های خوددرگیر و چندحسـی برای امیال، با وساطت در شـکاف های میان روابط اقتصادی معاصر ــ که بر دستکاری و تحریف میل مبتنی هستند ــ و میل به ارزش های مقدس، به نوعی از فعالیت دینی مشغولند.

دوم، رسانه های الکترونیک با تبـدیل اسـتحاله های کمبود اقتصادی به مازاد مقـدس، سـرمایهٔ نمادین ایجاد می کننـد. در فیلم مقصد: زمین، منبع زمین شـناختی محدود و تجدیدناپذیر نفت خام، به عنوان یک منبع قابل دسترس و نامحدود نشان داده شده است. با وجود این، کمبود تنها از طریق روح سرمایه داری بازار آزاد می تواند

۱- Pietz.

۲- Economy of Desire.۹.

۳- Bardo Thodol ۱۰: کتابی است تبتی که در غرب با عنوان کتاب تبتی دربارهٔ مرگ شناخته می شود.

به مازاد بدل شود. در این روح سرمایه داری، یک منبع نایاب به طور معجزه آسایی به وفور مقدسی از رفاه و قدرت نامحدود تبدیل می شود.

همان‌طور که مردم شناسانی نظیر جین و جان کوماروف(۱) اظهار داشته اند، زندگی دینی در تلاش برای سازگاری با نظام سرمایه داری جهانی، در سرتاسر جهان به سمت «اقتصادهای سرّی» کشیده شده است؛ اقتصاد سرّی یعنی باورها و رفتارهایی اقتصادی بر اساس احتمال دست یابی به ثروت فراوان از منابعی اسرارآمیز. (کوماروف و کوماروف، ۱۹۹۹: ۲۰۰) در قرن بیستم، جنبش های Cargo(۲) در ملانزی(۳) که برای دست یابی معجزه آسا به ثروت، اساطیر، آیین ها و تمهیداتی معنوی را بسط می دادند، این پیشرفت را در شرایط ستم استعماری پیش بینی کرده بودند. امروزه در اقتصادی جهانی که جغرافیای تولید پراکنده شده است و به نظر می رسد آیین های مصرف، ارزشی را به جامعه افزوده اند، (مک کراکن، ۱۹۸۸: ۸۴ _ ۸۷) بسیاری از مردم، خود را با عقاید این جنبش هم داستان می بینند.

باید به خاطر داشت که جنبش های Cargo برای ارائهٔ سنتی خاص و در تلاش برای دست یابی به مازاد مقدس، از سه مرحلهٔ مهم عبور کرده اند. اول هنگامی که مباشران استعماری به مردم بومی جزایر دستور دادند که برای به رسیدن به رفاه باید کار کنند، آنها چنین کردند، ولی چیزی به دست نیاوردند. دوم هنگامی که مبلّغان مسیحی به مردم گفتند که برای به رسیدن به رفاه باید دعا کنند، آنها دعا کردند، ولی چیزی به دست

۱- Jean John Comaroff.

۲- Cargo یا ثروت مادی هدف طرفداران فرقهٔ Cargo بود که در پی تعامل با فرهنگ هایی که از نظر تکنولوژیک پیش رفته بودند، ظهور کرد. این فرقه سعی دارد از طریق جادو، آیین ها و آداب مذهبی به ثروت مادی فرهنگ های پیشرفته دست یابند. اعضای این فرقه معتقدند ثروت از سوی خدایان و اجدادشان برای ایشان مقرر شده است.

۳- Melanesia: نام ناحیه ای است که از کناره غربی اقیانوس آرام شرقی تا دریای آرافورا در شمال و شمال شرقی استرالیا ادامه دارد.

نیاوردند

گاهی اوقات مردم با ساخت ستون ها، باراندازها و میله های پرچم و تلفیق آداب بومی و مسیحی به شیوه های جدیدی برای ترکیب کار و دعا دست می یافتند، ولی ناکامیِ کار و دعا برای تولید ثروت مادی، راه سومی را پیش روی آنها گذاشت: «آن (رفاه) را بدزدید». (چیدستر، ۲۰۰۰: ۵۱۵ و۵۱۶)

حقیقت دزدی حتی اگر ضرورتاً با تعمیم مارکسیستی این مسئله که هر نوع مالکیت خصوصی اموال، نوعی دزدی است، تأیید نشده باشد، مضمونی تکراری در تاریخ دین و اقتصاد است، از دزدی آتش از خدایگان به دست پرومتئوس(۱) گرفته تا دزدی کَره به دست کریشنا. با وجود این، رسانه های الکترونیک با فراهم آوردن امکاناتی همچون ارتباط بلافصل، در دسترس بودن و گرایش به سمت نقش پذیری های شخصی، مالکیت مازاد مقدس را به چالش کشیده و به خطر می اندازند. یکی از کتاب های مرجع معروف برای فیلم نامه نویسان و فیلم سازان به نام دزدیدن آتش از خدایان(۲)، حقیقت دزدی مقدس را آشکارا در عنوانش بیان می کند. (بونت، ۱۹۹۹) با وجود این، مشکل دزدی در اقتصاد دین، رسانه ها و فرهنگ، گسترده تر و عمیق تر است. باید پرسید: صاحب مازاد مقدس کیست؟

سوم، رسانه های الکترونیک اختلافات موجود در مورد مالکیت قانونی امر مقدس را حل می کنند. همان‌طور که در مقصد: زمین مشاهده کردیم، چالش مشروعیت به آسانی و به سرعت در محیطی رقابتی و به نفع مالکیت خصوصی حل شد. البته اصل مالکیت قانونی را تنها با از بین بردن نماد اصلی مخالفت که در کارتون مقصد: زمین اُگ کبیر بود، می توان تضمین کرد. بنابراین، جریانی نهفته از خشونت، مذاکرات واسطه گرایانه بر سر مشروعیت را فرا می گیرد. با این حال، مسئله خشونت را با

ص:۲۵۵

۱- Prometheus: از اساطیر یونان و قهرمان انسان ها که به هوش سرشارش شناخته شده است. وی آتش را از زئوس دزدید و در اختیار آدمیان قرار داد. زئوس بعد از اطلاع از این عمل، وی را مجازات کرد.

۲- Stealing Fire from the Gods.

تمایزگذاری میان ما و آنها، به آسانی و با سرعت می توان حل کرد: تأکید بر اعمال غیرقانونی و خشونت آمیز آنها، نظیر اقدامات حکومت خودکامهٔ اُگ در سوءاستفادهٔ سرکوبگرانه از افکار عمومی و استثمار ملت به عنوان بردگان اجباری؛ بدین ترتیب می توان میان اَعمال خشونت آمیز آنها و اِعمال مدبّرانه قدرت قانونی از سوی ما تمایزی آشکار قائل شد. در واقع، این قدرت برای نابودی نیروی خودکامه، آزادسازی نفت و آزاد گذاشتن افراد برای مشارکت در اقتصاد رقابتی بر اساس مالکیت خصوصی، مورد استفاده قرار گرفته است.

رسانه های مدرن از رسانه های خبری گرفته تا رسانه های سرگرم کننده، فعالانه در رقابت بر سر مالکیت مشروع نمادهای مقدس، شرکت دارند. با نزدیک شدن به دیدگاه کِنِت بورک،(۱) نظریه پرداز ادبی در مورد فرآیند فرهنگی سرقت نمادها، می توان اقتصاد دین، رسانه و فرهنگ را با عنوان کشمکشی مداوم بر سرِ سرقت نمادهای مقدس، توصیف کرد. نمادهای مقدس نه تنها در جریان فرآیند تفسیر، معنا می یابند، بلکه به وسیله فعالیت هایی که به تصرف می انجامند، قدرتمند نیز شده اند. در هر حال، هیچ تملکی بی چون و چرا نیست. بنابراین، حوزهٔ دین، رسانه و فرهنگ، محل چالش و کشمکش است؛ عرصه ای برای نزاع که در آن، ادعاهای رقیب در مورد مالکیت نمادهای مقدس مطرح شده، مورد قضاوت قرار گرفته و مجدداً بر آنها پافشاری می شود. هیچ ادعایی نمی تواند حرف نهایی باشد، بنابراین نزاع بر سر مالکیت مشروع نمادهای مقدس همچنان ادامه می یابد و از مجرای دین، فرهنگ عامه و فصول مشترک آنها با رسانه ها، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

رویّه

اشاره

۱- Kenneth Burke.

۱۰ رویّه(۱)

پامیلا ای. کیسن(۲)

برگردان: محمدرضا امین

فصل مشترک دین و رسانه به عنوان یک موضوع تحقیقی، انبوهی پایان ناپـذیر از منابع اولیه را فرارو می نهـد که دامنه آنها از کتـاب هـای مقـدس خـاص گرفته تـا نمایش های تلویزیونیِ مبتنی بر حماسه های هنـدو یا سایت های اینترنتی عرضه آن لاین خدمات آیینی را شامل می شود. حتی خود منابع متنی سـنتی تر که مدت های مدیدی، کانون مطالعات دینی بوده اند ــ کتاب هـای مقـدس رسـمی و بسـیار رسـمی، دفترچه هـای خاطرات معنوی، کتاب های احکام ــ منابعی عالی برای مطالعه چگونگی «انتقـال» و بیـان دین هسـتند. بـا وجود این فراوانی منـابع، دانشـمندان به تـازگی، به متون و تصاویر ارتباط دینی تنها به صورت نسبی و به عنوان چیزی بیش از محمل های آموزه، بحث یا دیگر انواع داده ها توجه نشان داده اند. برای مثال،

۱- Practice.

۲- Pamela E. Klassen.

دانشـمندان عرصه مسـیحیت که تا حدّی به دلیل علاقه میان رشـته ای دوباره احیاشده به تاریخچه کتاب و فرهنگ چاپ انگیزه یافته انـد، نه تنها مطالعه تفسـیرهای رقیب و ناظر بر متون مقـدس، بلکه چگونگی ترویج خودِ خواندن را به وسـیله مسـیحیان به عنـوان کـاری (هم از نظر معنوی و هم از نظر اقتصـادی) مفیـد و بافضـیلت آغـاز کرده انـد.(۱) وجـه مشـترک روی گردانی از «مطـالعه معـانی الهیـاتی یا عقلانی متون و تصاویر» و روی آوردن به «تحقیق در مورد ویژگی های مادی، میزان کاربرد و تولید آنها»، مفهوم نظری رویّه است.

دیوید مورگان (۱۹۹۸: ۴) در مطالعه خود درباره «تقوای بصری»، (۲)سودمندی «رویّه» برای مطالعه چگونگی استفاده، خرید، فروش و ایجاد رسانه های خاص را ــ که در مطالعه وی، شامل تصاویر دینی هم می شوند ــ تبیین می کند:

رویّه ... در اینجا سودمند است؛ زیرا تأکید دارد که فکر کردن، خواسـتن، تصـمیم گرفتن، صحبت کردن و نگاه کردن و نیز به جا آوردن آیین ها و پیش کشی کردن،(۳) همگی بخشـی از فعالیت های عینی جهان ساز هستند که رفتار اجتماعی را تشکیل می دهند. این موارد، اعمالی احمقانه نیسـتند، بلکه اَشـکالی تجسم یافته از شـناخت و حافظه جمعی هسـتند که در شرایط عینی زندگی اجتماعی تحقق یافته اند. (همان)

کار من در این فصل، ترسـیم تصویری از رویّه ــ یک مفهوم نظری که ریشه تحلیل ایـده ها، روابط اجتماعی و فن آوری ها را در فعـالیت عملی انسـان می دانـد ــ به عنوان مفهومی است که تحقیق عالمـانه در حوزه دین و رسـانه را شـکل داده است. من برای انجام این کار، ابتدا کاربردهای روزمره واژه رویّه را در نظر می گیرم و

---

۱ - Brown, ۲۰۰۴; Coleman, ۲۰۰۶; Cressy, ۱۹۸۶; Gutjahr, ۲۰۰۱; Hall, ۱۹۸۹; Johns, ۱۹۹۶; Klassen, ۲۰۰۶; Nord, ۲۰۰۴; Peters, ۱۹۹۹.

۲ - Visual piety.

۳ - Gift Giving.

چهار شیوه جهت دهی دوباره مطالعه دین و رسانه به وسیله مفهوم رویّه را به اجمال توضیح خواهم داد. در مرحله دوم، مفهوم نظری رویّه را به صورت گزینشی، ریشه شناسی خواهم کرد. سپس برخی از ثمربخش ترین رویکردهای روش شناختی و نظری و رویّه مدار در مطالعه دین و رسانه را به بحث می گذارم. سرانجام از باب همان چیزی که مارکس،(۱) «پراکسیس»(۲) می نامد، چگونگی تغییر شکل خود فعالیت عالمانه را بر اثر تفکر همراه با رویّه و نیز تعیین تغییر شکل های آینده را بررسی خواهم کرد.

کاربردهای «روزمره» مفهوم رویّه

کاربردهای «روزمره» مفهوم رویّه

رویّه، مفهومی است که می کوشد تا اندیشه و عمل ــ هم چگونگی فکر کردن مردم درباره دنیایی که در آن زندگی می کنند و هم آنچه در آن انجام می دهند ــ را یکی کند. در سخن گفتنِ عادی، هنگامی که سخن از دین باشد، غالباً دو معنا برای رویّه بیان می شود. بر اساس معنای نخست، رویّه با عمل یا فعالیت مرسوم، مترادف است. دعا، مراقبه و وعظ، نمونه هایی از فعالیت هایی هستند که در میان ادیان، چند ویژگی مشترک دارند. برای مثال، همه اقسام دعا یکسان به نظر نمی آیند یا مثل هم تلقی نمی شوند، ولی دعا را از نظر اهداف تحلیل به عنوان یک گونه ارتباطی می توان طبقه بندی کرد که معمولاً در پیشگاه یک الهه یا روح صورت می گیرد. معنای دوم رویّه، عمل مکرری است که برای کسب مهارت بیشتر در مورد چیزی ــ اعم از پیانو زدن یا دل سوز بودن ــ انجام می شود. بدین معنا، رویّه دارای معنایی آینده سازانه و بِهینی است که متضمن تعهد از جانب کارورز است. از دید عرف، یهودی، هندو یا مسیحی «عامل به رویّه»، کسی است که هویت دینی خود را، نه تنها به عنوان

۱- Marx.

۲- Praxis.

مسئله ای مرتبط با رضایت عقلانی یا رخداد تولد، بلکه در اعمال مرسوم یا روزانه ای مانند به کلیسا رفتن، مراقبه یا برگزاری [مراسم] ایام مقدس، پرورش می دهد. جالب این است که به اندازه ای که در مورد «دروغ گوی باتجربه» سخن می گوییم، از مسیحیان، بوداییان یا یهودیان «باتجربه» صحبت نمی کنیم که به طور تلویحی نشان می دهد کار پرورش هویت دینی هرگز انجام نمی شود.

در مقابل، کار بی وقفه عالمان دینی، به کار بستن، نظریه پردازی و انتقاد از مفاهیمی مانند رویّه (و دین) است تا درک کنند که مفاهیم خاص چگونه به ما کمک می کنند تا پدیده های پیچیده فرهنگی را فهم کنیم و با این حال مراقب باشیم که کدام مفاهیم خاص ممکن است ما را از مشاهده کردن بازدارند. رویّه موجب ورود انبوهی از گونه های «دینی بودن» که پیش از این، نادیده انگاشته می شد، به حوزه مطالعات دینی شده است. برای مثال، توجه عالمانه به رویّه، سبب شده است در زندگی دینی زنان و افرادِ به حاشیه رانده شده، نقش دین در فضاهای ظاهراً «غیردینی» و بی نظمی و خلاقیتِ دورگه بودن، اختصاص دادن و عاریه گیری دینی اهمیت یابد. (گرفیس، ۱۹۹۷؛ بِندِر، ۲۰۰۳؛ مک نالی، ۲۰۰۰)

در مورد رسانه و دین، مفهوم رویّه موجب تسهیل روی آوردن از «تمرکز کامل بر پیام متن، تصویر یا صدا» به «توجه جنبه های گوناگون رسانه» شده است؛ مانند اینکه: رسانه چگونه کار می کند و کنترل آن به دست کیست؟ یک رسانه خاص برای کدام حوزه از حواس بشری جذابیت دارد؟ مردم با پیام ها و با رسانه ناقل پیام ها چه انجام می دهند؟ گرایش های دینی، علوم الهیات و آیین ها چگونه شکل می گیرند و از طریق انواع گوناگون رسانه منتقل می شوند؟ تفکّر همراه با رویّه، وضعیت یک رسانه خاص (مانند طومار، کتاب، نماد، تلویزیون) را دست کم از چهار طریق تبیین می کند:

۱. به عنوان راهی برای گفتمان ارتباطی؛

۲. به عنوان محصولی که ایجادش هم مستلزم منابع انسانی و هم مستلزم کار بشر است؛

۳. به عنوان گونه انعطاف پذیری که طیفی از واکنش های خیالی و تجسم یافته را از جانب کاربرانش برمی انگیزد؛

۴. به عنوان گونه ای ارتباطی که معنای دینی خودش و معنای دینی در خودش برای آن در نظر گرفته شده است.

برای مثال، رادیو به طور هم زمان:

الف) واسطه ای موجی است که انتقال صدا در فاصله های دور را امکان پذیر می کند؛

ب) وسیله ای تحت کنترل قوانین حکومتی و مستلزم مهارت آموزی و تجهیزات گران قیمت است؛

ج) شیئی است که گروه های دینی آن را به صورت بسیار مؤثری برای انتقال پیام هایشان به شنوندگانی به کار گرفته اند که در خلال حضور در خانه، اتومبیل و محل کار خود، آن پیام ها را می شنوند و به آنها واکنش نشان می دهند.(۱)

د) بعد چهارمی نیز دارد بدین صورت که از دید برخی، عاملی ارتعاشی است که روی یک فرکانس معنوی تنظیم شده است به صورتی که با شیوه تلقی برخی از ادیان از متن به عنوان رسانه ای برای ارتباط با خدا، متناظر است. برای مثال، فردریک دو ورنِه،(۲) روحانی انگلیکان، در دهه بیستم میلادی چنین استدلال می کرد که «رادیوی معنوی»، قدرت شفابخشی را از خدا انتقال می دهد.(۳)

ص:۲۶۲

۱- Hangen, ۲۰۰۲; Hilmes, ۱۹۹۷.

۲- Frederick Du Vernet.

۳- Klassen, ۲۰۰۷; see also Schmidt, ۲۰۰۰; Peters, ۱۹۹۹.

دین از طریق رادیوها، کتاب های مقدس، سوتراها،(۱) طلسمات یا بازی های ویدئویی ایجاد شده و به وسیله مجموعه متنوعی از اَشکال ارتباطی مبتنی بر تولید فرهنگی، تکنولوژیکی و فیزیکی و دریافت و واکنش از سوی مخاطبان، منتقل می شود. همان گونه که کالین مک دانل(۲) می گوید: «رویّه های دینی رخدادهای چندرسانه ای هستند که در آنها، گفتار، تصویر، اشاره، لامسه و صوت با یکدیگر ترکیب می شوند.» (مک دانل، ۲۰۰۱: ۴) مفهوم رویّه به دانشوران دین و رسانه کمک می کند تا به این مسائل توجه کنند: «چگونگی تفکر و واکنش مردم در حوزه ای از حالت های احساسی، اوضاع مادی، ساختارهای مرجعیت و روابط قدرتی که این عمل را امکان پذیر می کند».

ریشه شناسی مختصری در مورد مفهوم رویّه

ریشه شناسی مختصری در مورد مفهوم رویّه

مفهوم رویّه به ویژه برای عالمان دین در دهه های ۸۰ و ۹۰ و با علاقه فزاینده این حوزه به نقش دین در زندگی روزمره افراد اهمیت یافت. از جمله افرادی که در دانشوری سنتی که به نوعی مبتنی بر منابع متنی عمدتاً نوشته مردان فرهیخته است، بازنمودی ندارند. دانشورانِ ادیان مختلف با ابداع عباراتی مانند «دین ساری و جاری در زندگی»(۳) و «دین خانگی»،(۴) جذب مفهوم رویّه می شوند و آن را ابزاری می دانند که نه تنها رویکرد تحلیلی جدیدی به داده های آنها پدید می آورد، بلکه موجب مداخله ای می شود که آنچه را (در مطالعه دین به طور کلی تر) موضوع، روش شناسی و منبع مجاز تلقی می شد، تغییر می دهد.(۵)

یکی از پدیدآورندگان نخستین مفهوم رویّه، کارل مارکس بود که با آفرینش

۱- sutras: حکایات و کلمات قصار دینی و اخلاقی در هندوییسم. (مترجم)

۲- Colleen McDannell.

۳- Hall, ۱۹۹۷.

۴- Sered.

۵- Lopez, ۱۹۹۹; Maffly-Kipp et al, ۲۰۰۶; Hoover and Clark, ۲۰۰۲.

مفهوم «پراکسیس» می خواست اندیشه و عمل را در دو سطح همساز کند.(۱) مارکس با تعریف رویّه به «عمل حسی بشری» (مک للان، ۱۹۷۷: ۱۵۶) به عنوان زمینه اندیشه، روابط اجتماعی و تغییر، استدلال می کرد که هر تحلیلی از فعالیت بشری باید رویّه را در بافت روابطی اجتماعی قرار دهد که نه تنها به صورت قوی، مشروط به ایده ها، بلکه عمیقاً به شرایط مادی وابسته هستند. استدلال وی این بود که در نظام سرمایه داری، هر گروهی (یا طبقه ای) از مردم که فرآیند تولید و فروش کالاها را در کنترل داشته باشند، در برابر افراد بی بهره از چنین منابعی (یا سرمایه ای)، قدرت عظیمی دارند. با این حال، طبقات مقهور بر اساس کار یا در سطحی گسترده تر، رویّه های خود، میزانی از قدرت را به دست می آورند. مارکس با استدلال علیه دیدگاه عقل گرایانه نسبت به تاریخ که ایده ها را موتور اولیه تغییر اجتماعی می بیند، تأکید داشت که «نیروهای اجتماعی مولّد نه تنها در قالب دانش، بلکه در قالب ارگان های بی واسطه رویّه اجتماعی؛ [یا همان] روند زندگی واقعی ایجاد می شوند» (همان: ۳۸۱) (تأکید روی کلمات ایتالیک، مربوط به نویسنده است). آن گونه که مارکس می گوید، دین در نتیجه رویّه های اجتماعی بشر رشد کرده و بازتاب آن است: «کل زندگی اجتماعی اساساً کنش محور است. تمامی معماهایی که نظریه را به عرفان منتهی می کنند، راه حل عقلانی خود را در رویّه بشری و در درک عمیق این رویّه می یابند.» (همان: ۱۵۷) رویّه ــ عمل حسی بشری ــ ، نقطه شروع هر نوع تحلیل انتقادی برای مارکس و به ویژه نقطه شروع تحلیل انتقادی دین به طور خاص

۱- مارکس که به زبان آلمانی می نوشت، از واژه praxis استفاده می کرد، ولی ترجمه های انگلیسی اثر وی، بین استفاده از واژه های practice و praxis در نوسان هستند. به نظر می رسد بحث مارکس مبنی بر اینکه اندیشه و عمل حتی خود عمل انتقاد سیاسی و فرهنگی ضرورتاً ارتباط متقابل دارند، به میزان بسیار بیشتری بر واژه praxis تأثیر داشته باشد.

بود.(۱)

استدلال مارکس این بود که «پراکسیس» صرفاً ابزاری مفهومی برای تبیین دنیای اجتماعی اطراف ما نیست. وی منتقدان اجتماعی را متهم می کرد که درآمیختگی اندیشه و عمل گرفتار شده اند. «فلاسفه فقط، به صورت های گوناگونی، دنیا را تفسیر کرده اند. تغییر دادن آن مهم است.» (همان: ۱۵۸) حال و هوای عمل گرایانه و تجویزی «پراکسیس» مارکس، مفهوم آینده رویّه را شکل داد؛ مفهومی که نوید می داد در فعالیت های علمی به زندگی کسانی که دانشوری سنتی آنها را نادیده انگاشته است، توجه شود و از این طریق، در تغییر شکل رویّه ها و ساختارهای اجتماعی که در سرکوب آنها هم دست شده بودند، نقش آفرینی کند. در مطالعات رسانه ای، میراث رویّه مارکس به ویژه برای دانشورانی سودمند بود که راه هایی را بررسی می کردند که گونه های مختلف رسانه ـ اعم از تبلیغات، سرگرمی یا پخش دولتی برنامه ها ـ در قالب آنها، شرایط مادی سرمایه داری را شکل داده و به واسطه آن شرایط شکل گرفته اند. (نک: لی یرز، ۱۹۹۴؛ مک کلینتاک، ۱۹۹۵) با نگاهی کوتاه به این مطالعات روشن می شود که تحلیل های مربوط به دین و رسانه می توانستند از توجه بیشتر به شرایط مادی سرمایه، استعمار و آیین نامه دولتی که تولید رسانه ای در عرصه های دینی را امکان پذیر ساخته است، بهره مند شوند.

تاریخ نگاران فرهنگی اروپای اوایل عصر جدید که بدون موافقت کامل با جبرگرایی تاریخی مارکسیستی از نقدهای مارکس بر سلطه طبقاتی استفاده

۱- مارکس، «پراکسیس» (praxis) را ابتدائاً در نخستین نوشته های «فلسفی» خود به بحث گذاشت. رگه های عمده تاریخ مارکسیستی که بعدها به وجود آمد و غالباً فرهنگ، دین و دیگر گونه های بیان بشری را در قبال اهمیت اولیه نیروهای اقتصادی به رتبه درجه دو یا «روبنایی» تنزل می داد، اساساً از گونه اولیه این مفهوم «پراکسیس» (praxis) اقتباس نشده است. بسیاری از دانشورانی که کاربرد این مفهوم را در مطالعات فرهنگی احیا کرده اند، همچنان دین را در حدّ نقش روبنایی تنزل می دهند یا آن را به کلی نادیده می انگارند. نک: Hall, ۱۹۸۰.

کرده انـد، تـا انـدازه ای در گرد هم آوردن دین، رسـانه و رویّه، نوآوری کرده انـد. یـافتن راهی برای تبـدیل مطـالعه زنـدگی روزمره و فرهنگ عامه به عرصه ای پایا، تاریخ نگاران فرهنگی را با تأثیرات بازدارنده رسانه بر منابع آنها روبه رو کرده است. متون نوشـته طبقـات فرهیخته حـاکم، عمـدتاً تنهـا رسـانه ای بودنـد که آن قـدر پایایی داشـتند که بتواننـد چهارصـد سال دوام بیاورنـد. (نک: گوودی، ۲۰۰۰) متون الهـام گرفته از تفتیش عقایـد در مورد یـک روسـتایی جویای جادوگری واقعاً چه چیزی می تواننـد برای گفتن داشـته باشـند؟ یک دانشور عرصه مطالعه فرهنگ های عمدتاً شـفاهی، از طریق کدام رسانه می تواند به منابع خود دسترسـی داشـته باشـد؟ تاریـخ نگارانی ماننـد کارلو گینزبرگ به جای آنکه مطالعه مردم «عادی» را کنار بگذارنـد، برخلاف معمول به مطـالعه متونی ماننـد گزارش هـای تفتیش عقایـد کـاتولیکی می پردازنـد تـا سـرنخ های مطالعه روی اقوام اروپایی اوایل عصر جدید را بیابند که «هیچ سندی» از زندگی آنها در دسترس نیست. گینزبرگ به ویژه در مورد منابع خود به عنوان رسانه تأمل می کند. وی می نویسد:

سال نامه ها، آوازه خوانان، کتاب های مربوط به پارسایی، زندگی قدیسـین، کل مکتوباتی که بازار کتاب را تشکیل می دهد، امروزه از دیـد مـا، ایسـتا، بی جان و راکـد است. مردم زمان خودشان چگونه آنها را می خواندنـد؟ فرهنگ عموماً شـفاهی آن خواننـدگان تـا چه انـدازه خود را به عرصه اسـتفاده از متن، اصـلاح و بازبینی آن وارد می کرد، شایـد در حـد تغییر دادن خود ماهیت متن؟ (گینزبرگ، ۱۹۸۰)

در حـالی که گینزبرگ و دیگر تاریـخ نگـاران به دنبـال راه هایی برای شـناخت نقادانه و خلاقانه رویّه های غوطه ور در رسانه هـا_ متون و تصـاویر _ بودنـد که مبنای دانشوری آنها نیز بود، جامعه شناسـی به نام پی یر بوردیو(۱) بـا ارائه نظریه ای درباره رویّه سر برآورد

ص:۲۶۶

۱- Pierre Bourdieu.

که از کار قوم نگاشتی در الجزایر استعمارزده (و انقلابی) ناشـی می شـد. بوردیو نظریه فشـرده ای را در مورد رویّه به تفصـیل بیـان کرد کـه به اهمیت نظری عـادت هـا و جزئیـات زنـدگی روزانه می پرداخت. تعریـف بوردیـو از رویّه هرگز دقت تعریف مارکس را مبنی بر «عمل حسـی بشـری» نـداشت. در مقابل، وی اسـتدلال می کرد که رویّه می توانـد به میزان زیادی صـرفاً به صورت سلبی و از طریق آن چیزی که نیست، فهم شود. برخلاف استدلال علمی، رویّه نمی تواند در خارج از روند پیشرفت و مـادیت زمـان جاری و ساری در زنـدگی تجریـد شود. رویّه نمی توانـد به وسـیله تحلیل آکادمیک به روشـنی تعیین شود؛ زیرا هنگـامی که بازشـناخته شود، ویژگی هـای تعیین کننـده خود را به عنوان یک دریافت عمومی عادت گونه و بـدیهی از دسـت خواهد داد. (بوردیو، ۱۹۹۰a: ۸۲ و۸۳)

از نظر بوردیو، مفهوم رویّه بـا فهم وی از عـادت هـا و به عبـارتی، جنبه های بـدیهی انسانی و مجسّم که در فرهنگی خاص، بر اساس «قواعد بازی» عمل می کند، پیوند بسـیار نزدیکی دارد. مفهوم عادت واره(۱) در اندیشه بوردیو که از ایده های مارسـل موس(۲) بهره می گیرد که «تکنیـک هـای جسم» در میـان فرهنـگ هـا و ادیـان را تحلیل می کرد، باز هم به طور ویژه بازتاب دهنـده مـدعای مارکس است که می گفت رویّه عبارت است از «حالتی از جسم.» (همان: ۶۸) از نظر بوردیو، «حس مشترک» در یـک فرهنـگ خـاص نسـبت به در کنش بـودن یـک جسم، طـبیعی نیست. در عوض، «جست وجوی بـازی» که نوعی رویّه محسوب می شود، عبـارت است از «ضـرورتی اجتمـاعی که به طبیعت متحول شـده» و بـدین جهت مبهم است. (همان: ۶۹) در درون رویّه طبیعی شده و نه رویّه طبیعی، هم صلاحیت فرهنگی و هم سلطه فرهنگی تعبیه

۱- Habitus.

۲- Marcel Mauss.

شده است.

بوردیو، رویّه ها را به منزله اموری درک می کرد که در «حوزه های» فرهنگی خاص ماننـد آموزش و پرورش، هنر یا دین معنا می یابند. راه های ارتباط کنشگران در این عرصه ها با یکدیگر، با سطوح مختلف آنها نه تنها از نظر سرمایه اقتصادی، بلکه از نظر سرمایه فرهنگی و نمادین ارتباط بسیار زیادی دارد. برای مثال، سرمایه های زیرکی و تسلط که فرد در رینگ بوکس در اختیار دارد، با آنچه فردی در سالن سخنرانی به عنوان سرمایه به آن نیاز دارد، متفاوت است. نظریه بوردیو در مورد عرصه های تولید فرهنگی از این نظر که نشان می دهد انواع خاصی از رویّه ها در برخی عرصه ها معنا دارند و در برخی دیگر بی معنایند، و نیز به دلیل تحلیلش در مورد تعارض در درون عرصه ها، برای در کنار هم قرار دادن نظریه اش (نظریه کنش) و مطالعه روی رسانه بسیار مفید بود.(۱) به ویژه آنکه توجه خود بوردیو به دین، بیشتر پراکنده بود، ولی نظریه های وی درباره رویّه، ریخت و سرمایه نمادین، تأثیر عمیقی بر مطالعه دین داشته است. (نک: بل، ۱۹۹۲)

جریان نیرومند دیگری که در نظریه رویّه وجود داشت، کار میشل دو کِرتو، تاریخ نگار فرانسوی بود که استدلال می کرد «منطق رویّه» بوردیو، زیرکی تجسم یافته رویّه ها را به پای تدوین نظریه وی قربانی می کند: «متون [بوردیو] که رویّه ها و منطقشان را با چنان وسواسی کاوش می کنند ـ که از زمان موس به بعد قطعاً هیچ همتایی نداشته است ـ سرانجام آنها را تا حدّ واقعیت رمز آلود ریخت تنزل می دهند، بدین معنا که آنها را تابع قانون بازتولید می کنند.» (دو کرتو، ۱۹۸۴: ۵۹) مشکل سازترین مسئله برای دو کرتو، اصرار بوردیو بر این امر بود که رویّه ـ که به وسیله ناآگاهی عاملان آن تعریف می شود ـ به محض اینکه عامل در اعمال خود

۱- Bourdieu, ۱۹۸۴; ۱۹۹۳; cf. Peterson and Anand, ۲۰۰۴.

به عنوان «رویّه» تأمل کند، دیگر «طبیعی شده» یا «حس مشترک» نیست و ازاین رو، دیگر اصلاً رویّه نیست. در مقابل، دو کرتو، رویّه را وضعیتی معنادار و متشکل از دو عنصر «راهبرد ها» و «تاکتیک ها» تلقی می کرد. از نظر دو کرتو، استرتژی ها، رویّه هایی هستند که افراد، سازمان ها یا مجموعه هایی از کارشناسان ترتیب می دهند؛ اشخاصی که نسبت به دیگران قدرتی دارند و می توانند ادعا کنند فضایی ـ مانند ارتش ها، کسب و کار و مؤسسات علمی ـ متعلق به آنهاست. در مقابل، تاکتیک، کنشی حساب شده از سوی «افراد ضعیف» یا کسانی ا ست که موقعیتی امن برای فعالیت در اختیار ندارند و به ناچار باید در قلمرو افرادی دست به عمل بزنند که کرسی های قدرت (خشونت آمیز) را در اختیار دارند. (همان)

تبیین مفصل دو کرتو در مورد استراتژی ها و تاکتیک ها به وی این امکان را می داد که مجالی برای مقاومت یا رویّه هایی ایجاد کند که تضاد معناداری با دیدگاه های حاکم داشتند، هر چند نمی توان دیدگاه او را نسبت به احتمالات بالقوه تاکتیک ها در قبال استراتژی ها کاملاً خوش بینانه تلقی کرد. این امر در بحث وی درباره زنجیره باورهای دینی و دست کاری رسانه ای هویداست. دو کرتو با این استدلال که «تبلیغ کردن، انجیلی شده است»، پا را فراتر گذاشت و گفت که رسانه، جایگاه دین را در سازمان دهی [زندگی] روزمره مفروض گرفته است:

شنونده که از زمان بیدار شدن، مقهور رادیو است (صدا، قانون است)، در طول روز در سراسر جنگلی از روایت گری های ژورنالیستی، تبلیغاتی و تلویزیونی سیر می کند؛ روایت گری هایی که هنگام آماده شدن شنونده برای به رخت خواب رفتن، هنوز هم زمانی پیدا می کنند تا چند پیام نهایی را زیر دروازه خواب جا دهند. این داستان ها، حتی بیشتر از آنچه الهیون دوره های نخست در مورد خدا سخن گفته اند، دارای کارکردی مبارک و سرنوشت ساز هستند. آنها پیشاپیش، کار ما، جشن های ما و حتی رؤیاهای ما

ص:۲۶۹

را سازمان دهی می کنند. (همان: ۱۸۶)

آن گونه که دو کرتو می گوید، خود دانشوران، همان گونه که درگیرِ «رویّه امروزین و اسطوره ایِ» ایجاد نظریه ها و نوشتن متونی برای تبیین دنیای آنها هستند، به طور هم زمان، عامل و سوژه این روایت گری کاملاً فراگیر نیز هستند. (همان)

برخلاف این دیدگاه تاریک نسبت به سوء استفاده از رسانه، مفهوم دو کرتو از تاکتیک ها، برای امکان آنچه هنری لفیور(۱) تاریخ نگار آن را «پراکسیس ابتکاری»(۲) نامیده است، قدری مجال باقی می گذارد. از نظر لفیور، مفهوم «پراکسیس» مارکس هم بر شرایط مادی حیات بشر و هم (گاهی) بر تأمل متافیزیکی مبتنی است که انسان ها برای فکر کردن درباره دنیای خود درگیر آن هستند. «پراکسیس، هم شامل تولید مادی و هم تولید معنوی می شود.» (لفیور، ۲۰۰۲: ۲۵ و ۲۳۷) به نظر لفیور (همان: ۲۴۲) (و همانند مفهوم بوردیو)، «پراکسیس» ابتکاری، بر انواع یک نواخت و عادت گون رویّه مبتنی است، ولی به تغییر شکل های خلاقانه «روابط بشری (از جمله ابعاد اخلاقی) آنها می انجامد.»(۳) تحلیل لفیور از رسانه با وجود توجه وی به پراکسیس ابتکاری، به میزان زیادی در رویکرد بسیاری از منتقدان قرن بیستمی مبنی بر «رسانه های جمعی به عنوان تبلیغات» جای می گیرد.(۴) تلقی لفیور نیز همانند دو کرتو این است که رسانه های جمعی، نقش تبلیغاتی را که پیش تر، نهادهای دینی (یعنی کلیساها) عهده دار بودند، متقبل شده اند. (همان: ۸۴) به ظاهر، این نظریه پردازان بزرگِ رویّه ای در نقدهای جبرگرایانه خود بر

۱- Henri Lefebvre.

۲- Inventive praxis.

۳- پراکسیس ابتکاری می تواند به صورت سودمندی با تحلیل باتلر از اجرا (Butler, ۱۹۹۳) قرین شود.

۴- نک: Benjamin, ۱۹۹۹; Collingwood, ۲۰۰۵. برای ملاحظه تحلیلی بر این گرایش، نک: Peters ۱۹۹۹.

قدرت بسیار زیاد رسانه های جمعی (که از نظر آنها عمدتاً متشکل از مطبوعات، تلویزیون، فیلم ها و رادیوست)، چشمانشان را بر روی روزنه ای بسته اند که رویّه می تواند برای درک این مطلب باز کند. زنان و مردانِ خواننده، بیننده یا شنونده روایات و تصاویر رسانه چگونه ممکن است به صورت خلاقانه ای، آنها را بازتفسیر یا حتی در برابر آنها مقاومت کنند.

در این صورت، رویّه، مفهومی است که سرمایه گذاری فراوانی روی آن صورت گرفته است. دانشوران و منتقدان به آن به دیده مقوله ای می نگرند که می تواند میزبان مجموعه ای ریختی و فکورانه (از نظر استراتژی، قدرتمند و از نظر تاکتیک، ضعیف) باشد. این مفهوم چون دانشوران را به دوری از مباحث رسمی و اعتقادی در باب ادیان، حکومت ها و نخبگان و نزدیک شدن به اعمال، جنبش ها و احساسات «روزمره» مردم «عادی» فرامی خواند، نقش مهمی ایفا کرده است. این تجدید جهت گیری از «تمرکز بر روبناها یا ساختارهای بزرگ مقیاس سیاسی، اقتصادی و اجتماعی» به سوی «عمل و عاملیت مردمی که درون (یا بر ضد) آن ساختارها زندگی می کنند»، در راستای تغییر شکل آنچه از نظر دانشوران دین، موضوعات تحقیقی مشروع یا حتی قابل قبول تلقی می شود، تلاش فراوانی داشته است. گفته شِرّی اُرتنِر مردم شناس را به یاد آوریم که گفت: «اگر بگوییم جامعه و تاریخ، محصولات عمل بشر هستند، صرفاً از باب تمسخر، صحیح است. آنها را به ندرت می توان محصول عمل بازیگرانی دانست که فعالیت خود را برنامه ریزی می کنند.»(۱) همانند این گفته، فرآیند دموکراتیک کردن خوش بینانه منابع و داستان ها که نظریه رویّه، آن را نوید می دهد، مستلزم احتیاط است. تحلیل های مربوط به دین و رسانه به ویژه با در نظر گرفتن تغییر شکل های سیاسی و اجتماعی سریع و غالباً ناخواسته ناشی از فن آوری های رسانه ای در قرن گذشته، بر نظر اُرتنِر تأکید می کنند. در زمان مارکس چه کسی می دانست که

ص:۲۷۱

۱- Sherry Ortner, ۱۹۹۴: ۴۰۱; Asad, ۱۹۹۳.

در سال ۲۰۰۷، شرکت در آیین عشای ربانی، ازدواج کردن و حضور در قرائت کتاب مقدس در کلیسای جامع، همگی در «تجسد»(۱) در حیات ثانوی(۲) یا همان دنیای مجازی که تنها از طریق کامپیوتر قابل دسترسی است، امکان پذیر خواهد بود؟(۳)

آثار رویّه

آثار رویّه

بسیاری از نظریه های قرن بیستمی در مورد رویّه، هم از نظر گروه هایی که مطالعه می کردند و هم از نظر رویّه های خودشان به عنوان دانشورانِ استفاده کننده از منابع، توجه خاصی به رویّه های متنی داشتند. رسانه های قدیمی مانند کتاب و رادیو به عنوان حالت های عمومی ارتباطات همچنان ایستادگی می کنند. رسانه های دیجیتال نیز انواع تعامل مردم با یکدیگر و با دنیاهای «واقعی» و «مجازی» اطرافشان را همیشه تغییر شکل می دهند. با این حال، رویکردهای جدیدتر به مطالعه رسانه و دین باید حتی آرایش گسترده تری از احتمالات ارتباطی را می پذیرفتند. نظریه های رویّه، دانشوران را به توجه به انواع ارتباطات سوق داده اند که گونه های خاصی از فن آوری آنها را موجب شده است یا از شکل گیری آنها جلوگیری می کند و با این حال، آنها را از فکر کردن به فن آوری های ارتباطاتی صرفاً به عنوان نوآوری های علمی بازمی دارد. (هیلمس، ۱۹۹۷) رویّه به عنوان روشی برای تحلیل که هم به شرایط تولید مادی و هم به روابط اجتماعی و بافت های فرهنگی بستر وقوع ارتباطات رسانه ای می پردازد، گذرگاه بسیار سودمندی برای تفکر در مورد مسائل دشوار دین و رسانه می گشاید. برای مثال، چرا کلیساهای پنتیکاستی(۴) تقریباً تمامی سینماها را در آکرا(۵) واقع در کشور غنا خریده اند که اکنون

ص:۲۷۲

۱- Avatar.

۲- Second Life.

۳- http://slangcath.wordpress.com.

۴- Pentecostal: مربوط به هر یک از فرقه های اصول گرای مسیحی که بر الهام روح القدس تأکید دارند. (مترجم)

۵- Accra.

آیین های عبادی و فیلم های درون تشکیلاتی خود را روی پرده به نمایش می گذارند؟ (مِیر و موور، ۲۰۰۶)

یکی از امیدبخش ترین جهت گیری ها در تحلیل رویّه مدارانه دین و رسانه، تبیین بیرجیت مِیر از «اَشکال احساسی»(۱) است که هم راه های «رسمی» به سوی تجربه دینی و هم مسیرهایی را دربرمی گیرد که به میزان کمتری، راست آیین هستند. مِیر می نویسد:

بر اساس فهم من، اَشکال احساسی، روش های تقریباً ثابت و مُجاز برای درخواست و سازمان دهی دسترسی به امر متعال هستند که از این طریق، پیوندهای پشتیبانی کننده بین کارورزان دینی در بافت سازمان های دینی خاص را ایجاد می کنند. ... مفهوم «شکل احساسی» همچنین می تواند بر راه هایی اطلاق شود که اشیای دینی مادی ــ مانند تصاویر، کتاب ها یا ساختمان ها ــ از طریق آنها، ناظران را مخاطب قرار می دهند و با ایشان تعامل دارند. ازاین رو، تلاوت یک کتاب مقدس مانند قرآن، دعا کردن در برابر یک شمایل یا رقصیدن بر گرد تجلی یک روح نیز اَشکالی احساسی هستند که کاورزان دینی از طریق آنها به تجربه کردن حضور و قدرت امر متعال واداشته می شوند. (مِیر، ۲۰۰۶: ۹)

مِیر اصرار دارد که دین، خود، نوعی از «رویّه وساطت(۲) است که رابطه بین تجربه کردن موجود متعال و اشیا را از طریق اَشکال احساسی خاص سازمان دهی می کند.» (همان: ۱۸) (تأکید روی کلمات ایتالیک، مربوط به نویسنده است). دین به عنوان یک رویّه و واسطه باید هم در زندگی واقعی عاملان به آن و هم در شبکه های گسترده تر قدرت و سلطه ــ از مبلّغان محلی گرفته تا نظام های سرمایه داری ــ که ساختار زندگی آنها را ایجاد می کند، جای داده شود.

مِیر با مبتنی کردن تحلیل خود بر توجه به احساسات، زیبایی شناسی و قدرت

۱- Sensational forms.

۲- Mediation.

استدلال می کند که هرچند اَشکال احساسی به انواع خاصی از رسانه قداست می بخشند ــ وی در مثال پنتیکاستی خود درباره کشور غنا، «جلسات اعجاز تلویزیونی» را به بحث می گـذارد ــ ، ولی «امر متعال را منتقل، تولید و محسوس می کنند.» (همان: ۱۴) مِیر به دنبال این است که مفهوم اَشـکال احساسـی، توجه دانشوران را به راه هایی جلب کنـد که از طریق آنها، رسانه های خـاص در سـنت هـایی خاص، برای انتقال آنچه کارورزان به عنوان امر متعال تجربه می کننـد، مرجعیت می یابنـد. پس وی نه تنهـا به دنبال این است که مفهومش، راهی پیش روی بگـذارد که در آن، انواع خاصـی از خبرویّت معنوی به عنوان مسـیرهای انتقال ملکوتی در سنت های خاص، به رسانه ــ اعم از کتاب، ویدئو، رادیو و پست الکترونیکی ــ داده می شود، بلکه درصدد است روشن کند که زیبایی شناسـی، تسـلط و قدرت، چگونه تجربه (و رویّه های) افراد مشارکت کننده در سـنت های دینی را شکل می دهند.

مفهوم مِیر از دین به عنوان «رویّه رسانه ای شدن» که در سراسر اَشکال احساسی پدید می آید، به صورت مطلوبی در بحث لِی اشمیت(۱) درباره نقش شـنیدن یا «رویّه های گوش کردن»(۲) در مباحث جنبش روشنگری(۳) مربوط به تجربه دینی منعکس شده است. (نک: هیرشـکیند، ۲۰۰۶) اشـمیت با پذیرفتن خطر و بیان داسـتان هایی درباره افشاگران عصـر روشنگری که دروغ کاهنان دینی را آشـکار می ساختند و نیز شواهدی درباره واسـطه های احضار روح که صدای ارواح را از طریق شیپورهای سر به آسـمان برآورده منتقل می کردند، معتقد بود فن آوری های جدید، هر دوی آن رویکردها به «شنیدن» را امکان پذیر ساخته اند. افشاگران عصـر روشـنگری از فن آوری آکوستیک به عنوان «ابزار مفیدی برای نشان دادن پوچی های ندای غیبی استفاده کردند. در عوض، [از نظر

۱- Leigh Schmidt.

۲- Practices of Listening.

۳- Enlightenment.

معتقدان به احضار ارواح،] وساطت مکانیکی، به محملی برای حضور یا به عبارتی، به نیروی نجات بخشی سرشار از اتصالات تلگرافی و ارتعاشی بدل شده بود.» (اشمیت، ۲۰۰۰: ۲۳۹) توجه دقیق اشمیت به مجموعه گسترده ای از رویّه های گوش کردن ــ هم رویّه های منتقدان و هم رویّه های شیفتگان دین ــ این فرض را که «دین رسانه ای شده معادل سوء استفاده است» و به همان میزان، این دیدگاه دردسرآفرین را که «دین رسانه ای شده، امکان رویّه آشکار عبادی را فراهم می کند»، به چالش کشید. استدلال وی این بود که دین، هم به عنوان سرگرمی تماشایی و هم به عنوان تمرینی فکورانه، رسانه ای می شود. (همان: ۲۴۵)

نمونه دیگر وساطت از طریق اَشکال احساسی، بحث لیزا گیتلمن(۱) در مورد شیوه های تجسم ذهنی رویّه های روح باورانه امریکایی در قرن نوزدهم درباره «ناهشیارنویسی»(۲) از طریق رسانه جدید ارتباط تلگرافی است؛ انتقال غیرجسمانی کلمات در فاصله های طولانی. گیتلمن با توجه دقیق به قوانین، فن آوری ها و تقسیم بندی های به وجود آمده در عرصه کار و ناشی از تحول «ماشین های نگارش» استدلال می کند که ابداع های تکنولوژیکی اواخر قرن نوزدهم، رویّه های جدید متنی بودن و نوشتن را امکان پذیر ساخت که نه تنها آثار ارتباطی، بلکه آثار دینی و فرهنگی نیز در پی داشت.(۳) گیتلمن که در هواداری از رویکردی همه جانبه به «داده های فرهنگ» حاصل از مطالعه رسانه استدلال می کند، اصرار دارد که مطالعه تأثیر رسانه های «جدید» بر رویّه ها و تخیلات دینی مستلزم توجه دقیق به بافت تاریخی است. (گیتلمن، ۲۰۰۳؛ ۲۰۰۶) دانشوران باید عوالم اجتماعی را به عنوان مثال، بدون تلفن در ذهن مجسم کنند و با این حال، فرصت های به وجود آمده به واسطه فن آوری های امروزه منسوخ ــ اعم از شیپور سخن گو یا تلگراف ــ را نیز بپذیرند.

۱- Lisa Gitelman.

۲- Automatic Writing.

۳- Gitelman, ۱۹۹۹; Mràzek, ۱۹۹۷.

درست همان طور که گیتلمن، دانشوران را به تجسم دوباره چیزی فرا می خوانـد که آن را «رسانه های جدیـد» می نامـد، جان دارم پیترز[(۱)] نیز خواستار توجه مجدد به یک مفهوم در کانون مطالعات رسانه ای است: مفهوم «ارتباطات.»[(۲)] پیترز در کتابی شاعرانه که منابع آن، نوشته های مقدس عهد جدید تا تلاش های اخیر برای تماس با موجودات فرازمینی است، «پیشینه ایده ارتباطات» را از طریق الهیون مسیحی متقدم، فرشته شناسی، فلاسفه عصر روشنگری و نظریه پردازان متأخر مانند هگل، مارکس، دورکیم و آدورنو[(۳)] دنبال می کند. وی چنین روایتی از ارتباطات را رد می کند؛ روایتی که ابداع های تکنولوژیکی را به گونه ای ترسیم کند که گویا ضرورتاً به اَشکال بهتر تعامل می انجامند. (پیترز، ۱۹۹۹: ۱۰) پیترز نیز همانند مِیر، جسم را در مرکز رویّه های ارتباطاتی قرار داده و آن را نه مانعی برای تماس «غیررسانه ای»[(۴)] و حقیقی دانسته و نه در میانه تکنیک های نوین گرد هم آوردن توده های انسانی در فاصله های دور، بی استفاده می پندارد. «اگر زمانی موفقیت در ارتباطات عبارت بود از هنر عبور از میان جسم های حائل و تماس با روح شخصی دیگر، در عصر رسانه های الکترونیکی، این موفقیت عبارت است از هنر عبور از میان ارواح و تماس با جسم شخصی دیگر.» (همان: ۲۲۴ و ۲۲۵) کتاب پیترز که تمرکزش بر «دین ساری و جاری در زندگی» به اندازه تمرکزش بر رویّه های ارتباطی نظریه های ارتباطات نیست، اهمیت فوق العاده سنت های دینی و کاوش های معنوی را دقیقاً برای خود مفاهیم ارتباطات و وساطت نشان می دهد.

نتیجه

۱- John Durham Peters.

۲- Communication.

۳- Hegel, Marx, Durkheim and Adorno.

۴- Unmediated contact.

نتیجه

رویّه، مفهومی است که می توانـد به تثبیت مطالعه دین و رسانه در تعاملات اجتماعی، در کنش و واکنش اندیشه و عمل و آن بـافت هـای اقتصـادی، سیاسـی، حقوقی و تـاریخی کمـک کنـد که انواع خاصـی از وساطت و نه تمام انواع آن را پر و بال می دهنـد. همچنین رویّه، مفهومی است که موجب تعمیق پذیری می شود، به گونه ای که فضایی را برای دانشوران ایجاد می کند تا فرضیه های خود را در دو مورد بازبینی کنند. در مورد آنچه «دین رسانه ای شده»(۱) تلقی می شود یا در مورد اینکه نگرش هـای تردیـدآمیز به سوء اسـتفاده، تبلیغـات و فرهنـگ عـامه چگونه ممکن است تحلیـل یـک دانشور را دچار انحراف کننـد. با اِعمـال این تعمیـق پـذیری بر طرحی کلی که بیـان کردم، در مورد من روشن می شود که مثـال هـای خود را عمـدتاً از فضـای مسـیحی یا از آنچه ممکن است فضای «پست مسـیحی»(۲) نامیـده شود (ماننـد بـافت هـای روح باورانه)، برگرفته ام. این امر تا اندازه ای به این امر باز می گردد که این عرصه ها همان چیزی هستند که آنها را به عنوان یک دانشور حوزه دین به خوبی می شناسم، ولی کتاب پیترز مرا به تأمل در این مطلب وامی دارد که ممکن است داستان هنوز هم ادامه داشته باشد. در کتاب پیترز و در آثار بیشتر نظریه پردازان و دانشورانی که در اینجا ذکر کردم، مسـیحیت، دینی اصـلی است که برای انـدیشه ورزی در هر یـک از قـالب هـای زیر انتخـاب شـده است:(۳) تـدوین نظریـه دربـاره رویّه از طریـق نقـد کتـاب مـاهیت مسیحیت(۴) نوشته فویرباخ؛(۵) مقـایسه سـلطه روایی و تقویمی کلیسـا با سـلطه روایی رادیو و روزنامه ها (دو کرتو، ۱۹۸۴) یـا انجام مقایسه هایی بین تبلیغات کلیسا و تبلیغات صنعت مطبوعات. (لفیور، ۲۰۰۲)

ص:۲۷۷

۱- Mediated religion.

۲- Post-Christian.

۳- Hall ۱۹۹۷; Morgan and Promey ۲۰۰۱ .

۴- Feuerbach's The Essence of Christianity.

۵- Marx ۱۹۷۰.

پیترز ــ از این نظر که سرمنشأ ارتباطات متمرکز بر مسائل مربوط به روح و جسم را به صورتی که در نظریه های انتقادی نظریه پردازانی مانند آدورنو(۱) و بنیامین(۲) و در آثار اندیشمندان مسیحی مانند آگوستین، کی یرکگور و ارنست هاکینگ(۳) آمده است، ردیابی می کند ــ در مسیحیت با صراحت بیشتری اندیشه ورزی می کند. رویّه اندیشه ورزی در مورد دین و رسانه که عمدتاً از طریق مقوله تاریخ مسیحیت صورت می گیرد، چه صریح باشد چه تلویحی، ضرورتاً محدودیت ساز است.(۴) ازاین رو، محاسن رویّه این است که هم رویکردی را به مطالعه در زمینه دین و رسانه اختصاص می دهد که می تواند «زندگی روزمره» و ساختارهای عظیم تر سازمان اجتماعی را تبیین کند و هم خواستار بازنگری مجدّانه آن چیزی است که به عنوان منبع، «دین، رسانه و زندگی روزمره» در رویّه های دانشوران به شمار می رود.

عموم

۱- Adorno.

۲- Benjamin.

۳- Augustine, Kierkegaard and Ernest Hocking.

۴- Hoover and Clark, ۲۰۰۲; Meyer and Moors, ۲۰۰۶; Hirschkind, ۲۰۰۶; Whitehouse, ۲۰۰۰ .

۱۱ عموم(۱)

جویسی اسمیت(۲)

برگردان: سید کمال رضوی

صحنه ای وجود دارد که یک مرکزنشین شهری با آن آشناست: تصور اینکه دو دوست در یک قهوه خانه محلی قرار ملاقات بگذارند.

حنیف در حالی که منتظر آمدن مونیکاست، قهوه «فرست میت»(۳) خودش را مزمزه می کند و اکونومیست(۴) را که از روزنامه فروشی بغل گرفته است، ورق می زند. روی صفحه آن عکسی ا ست از یک زندانی با سری پوشیده در «زندان ابو غریب».(۵)

حنیف تمایل زیادی دارد این موضوع را با مونیکا در میان بگذارد. این هفته آن دو در اینجا قرار گذاشته اند تا به گپ و گفت اینترنتی خود درباره «ماهیت دین» (۶) و «حوزه عمومی»(۷) ادامه دهند.

ص:۲۷۹

۱- Public.

۲- Joyce Smith.

۳- FirstMate.

۴- The Economist: هفته نامه سیاسی _ اقتصادی که در سال ۱۸۴۳ در لندن پا به دنیای مطبوعات گذاشت.

۵- زندان ابوغریب در ۳۲ کیلومتری بغداد واقع است. این زندان ابتدا به خاطر جنایت های صدام و شکنجه و اعدام مخالفان به ویژه شیعیان به شهرت بین المللی دست پیدا کرد. در سال ۲۰۰۴ و پس از اشغال عراق به دست امریکا، با انتشار تصاویری در برنامه شصت دقیقه شبکه تلویزیون سی .بی. اس و مقاله ای در مجله نیویورکر به قلم سیمور هرش در مورد آزار و شکنجه زندانیان به وسیله نظامیان امریکایی، این زندان در مرکز توجه افکار عمومی جهان قرار گرفت.

۶- The nature of religion.

۷- Public sphere.۷ : حوزه عمومی. فضایی اجتماعی است که در آن، مردم آزادانه، شرایط اجتماعی خود را نقد می کنند و مشکلات را برمی شمارند و بر جریان تصمیم گیری سیاسی اثر می گذارند. به نظر «هابرماس»، حوزه عمومی، خاستگاه افکار عمومی است. حوزه عمومی، میانجی حوزه خصوصی و حوزه همگانی ا ست و هرچه آزادانه تر و فکورانه تر باشد، مناسبات اجتماعی، خردورزانه تر و انسانی تر خواهد بود. (وبستر)

غیر منتظره نیست کـه ایـن جسـتار در قهـوه خـانه آغـاز شـود. «قهـوه خـانه هـا»،(۱) بخشـی از حـوزه عمـومی نوبنیـاد یـورگن هابرماس(۲) را تشکیل می دهند. (هابرماس، ۱۹۹۹)

در پرتو آزادی های عصـر روشـنگری، اشخاصـی توانسـتند مسائل مربوط به «غایت مشترک»(۳) را به خـوبی و دور از سـیطره کلیسا و قیدوبنـدهای حکومتی به بحث و تبادل نظر بگذارند. هابرماس تأکید می ورزد که بافتار ویژه اروپای قرن هجدهم،(۴) فهم نظریه هـای او دربـاره حوزه عمومی را آسـان می سازد. ازاین رو، کاوش من در بستر «گروه های دینی»،(۵) ساختار آنها، محصول و نیز کاربرد منابع رسانه ای بر محور کافی شاپ دور خواهد زد، البته در شکل قرن بیستمی آن.

بیشتر اجتماعات، دست کم یک «میدان عمومی مادی»(۶) دارند و اگر چنین نباش

۱- رابطه تحول فرهنگی واجتمـاعی بـا کـافه نشـینی به پیروی از نظریه حوزه عمومی «یورگن هابرمـاس» شـکل گرفته و مطرح شده است. قهوه خانه های محلی، زمینه ساز مباحث فکری و روانی شـهروندان خواهند بود و اثر اجتماعی خود را در طول سال ها بر رفتار و عملکرد آنها باقی خواهند گذاشت.

۲- یورگن هابرمـاس، زاده ۸ ژوئن ۱۹۲۹ در دوسـلدورف آلمـان، از فیلسوفـان و نظریه پردازان اجتماعی معاصـر است که در چارچوب سنت نظریه انتقادی و پراگماتیسم امریکایی کار کرده است. تمرکز پژوهش های او روی شناخت شناسی، مدرنیته و تجزیه وتحلیل تحولات اجتماعی جوامع پیشـرفته صنعتی سرمایه داری و سیاست روز آلمان به ویژه با توجه به نقش رسانه های همگـانی است. شـهرت او بیشـتر مرهـون ابـداع اصـطلاح و تز «حـوزه عمـومی» یـا «فضـای عمـومی» است که فضـایی فکری و اجتمـاعی را در نظر دارد که در آن، فعـالیت های آگاهی بخش رسانه ای به ایجاد زمینه برای بحث های اجتماعی و انتقادی و ظهور چیزی می انجامدکه او آن را برای دموکراسی بنیادی می داند. (وبستر)

۳- ۱۰.Common purpose.

۴- دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، تشـکیل حوزه عمومی بورژوایی در قرن هجدهم اروپا به ویژه در انگلسـتان و فرانسه را شناسـایی کرد. برای نمونه، قهوه خـانه های لنـدن، پایگاهی برای منازعه بودنـد که در آن، اصولاً هر فرد حاضـر ـ مردان طبقه متوسـط این بـار به صورت اسـتثنا در سـطحی هم تراز بـا اشـراف زادگان ـ درباره مسائل روز اظهار نظرمی کردنـد. ازاین رو، بـورژوازی برای تغییر از فئـودالیسم به نظـام سـرمایه داری برای خـود صـدایی یـافت و این صـدا در مطبوعـات و دیگر اشـکال ارتباطات همگانی از جمله هنر ارائه شد. (جیم مک گیگان، حوزه عمومی فرهنگی، ترجمه: مقداد مهرابی)

۵- Religious publics.

۶- Physical public square.

د، مردم در کافی شاپ یا کنار چشمه های گونه گون دهکده جهانی گرد هم خواهند آمد. بهره گیری از فضای مادی برای درک حوزه عمومی به تراوش استعاره های درخور همگان می انجامد. این امر به اندک وضوحی نیاز دارد تا بتوان از وضعیتی سخن به میان آورد که در آن، مفهوم «عموم» با ماهیت دین در جامعه ای رسانه ای شده تلاقی پیدا می کند.

کافی شاپ مورد نظر هابرماس، نه یک اداره دولتی ا ست و نه یک کلیسا. مردم آزادند تا بدون در نظر داشتن جایگاهشان در زندگی، اینجا گرد هم آیند. آنها نه فقط برای نوشیدن قهوه که به دلیل قول و قرار بحث با دیگر مشتری ها نیز بدین نقطه روی می آورند.کافی شاپ، حوزه عمومی نیست، بلکه بیشتر جایی برای فضای گفت وگو و ملاقات تهیه می کند. کافی شاپ همان سنگ و سیمان است و صرفاً محوطه ای را دیوارچین می کند که در آن، طیف های مشخص رفتاری، نه تنها مطلوب، بلکه مورد انتظارند.

حوزه عمومی بدین شرح قابل تعریف است:

حالتی ا ست آکنده از هم کنشی که در آن، اشخاص به هم وابسته مستقل در پی ارائه تفسیر های انگیزه بخش از شرایط مشترک همدیگر هستند و برای نارضایی ها و نیازهای ضروری جمعی شان، پاسخی همگانی می طلبند... حوزه عمومی، فرآیندی سیاسی را رقم می زند که در آن و در خلال جست وجوی راه حل ها برای مشکلات، «انگیزه ای عمومی»(۱) پدیدار می شود. مشکلاتی که در وهله نخست، دغدغه هایی شخصی، بیش نبوده اند. (جانسون، ۲۰۰۶: ۱)

به دیگر سخن، حوزه عمومی، زاییده قواعد عهد و پیمان است تا اشخاص را یک پارچه سازد.

۱- Common cause.

مونیکـا، «پیرو کلیسای منتظران ظهورمسـیح»(۱) اسـت و ازایـن رو، نـوعی قهـوه ایتالیـایی بـدون کـافئین را می پسـندد. پیش از نوشیدن قهوه به دنبال کلید توالت می رود. با اینکه «فرست میت» به روی عموم باز است، ولی فقط مشتریانی که پول بپردازند، حق اسـتفاده از دست شویی را دارنـد. تابلویی هم به چشم می خورد که نسـبت به خودفروشـی هشـدار می دهد، ولی در بیشتر موارد، نادیده گرفته می شود. افزون بر آن، مدیر «فرست میت» می تواند از مردم تقاضا کند که آنجا را ترک کنند.

گفتنی است هر چنـد حوزه عمومی بالقوه به روی همه باز است، در عمل، محـدودیت هایی وجود دارد. «فرست میت» خرسـند است از اینکه خود را به عنوان مکانی برای ملاقات (و حتی به عنوان یک سبک) عرضه کند، ولی فقط در ازای پول.

در اروپـای قرن هجـدهم، مونیکـا نمی توانست به قهوه خـانه پـا بگـذارد، نه به دلیـل پرهیز دینی اش از کـافئین (چون نخسـتین همایش کلیسای «منتظران ظهور مسـیح» در سال ۱۸۶۱ برگزار شد)، بلکه به احتمال زیاد به دلیل جنسـیتش. زندگی خصوصـی یـک خانم جوان در چاردیواری خانه او جریان داشت و یک سالن تنها فضایی بود که امکان ارتباط مونیکا با دیگران را فراهم می کرد. در واقع، زنـان، میزبـان شـمار زیادی از عمومی ترین سالن ها بودنـد. تعریف حوزه عمومی، یکی از نخستین موضوع هایی بود که فمینیست ها در اواخر دهه شصت و دهه هفتاد درباره آن بحث

۱- Seventh Day . dventist۱۵: کلیسای منتظران ظهور مسـیح، نام جماعتی است که در سال ۱۸۶۰ بنیاد گذارده شد. آنها به جای یک شـنبه ـ تعطیلی رسـمی در مسـیحیت ـ شـنبه به عبادت و استراحت می پردازند و بر این باورند که مسـیح به زودی به زمین باز خواهد گشت. نشانه مهم این گروه، پای بندی به قوانین سخت گیرانه دینی است.

کردند و بسیاری از آنها تأکید ورزیدند که «هر آنچه شخصی است، سیاسی است».(۱)

با این حال، وساطت میزبان نیز اهمیتی هم سنگ مکان ملاقات دارد به ویژه آنکه با رشد و تنوع پذیری جوامع، سنگ وسیمان مادی مکان ملاقات، واقعیتی مجازی می یابد. با بررسی نمونه امریکایی موضوع، «مارتین مارتی»(۲) بیان می کند که «عموم کلی»(۳) در آثار «جان دیویی»(۴) و «والتر لیپمن»(۵) به کار رفته و در عاملیت های اصلی، «عمومیت» (۶) تبلور و تجسم یافته و سپس درک و تجربه شده است. این عاملیت ها شامل مجلات سراسری و دیگر نشریات مردمی، روزنامه های کلان شهری، رهبری جمعی کلیسای مرکزی و شبکه رادیو و تلویزیون است». (مارتی، ۱۹۹۹: ۹)

۱- The personal is the political: موج دوم فمینیسم در دهه هفتاد به بررسی، نقد و مبارزه برای دگرگونی تمام اشکال تبعیض جنسیتی در زندگی اجتماعی روی آورد و بر این اندیشه بود که زندگی شخصی و خصوصی افراد از قبیل ازدواج، عشق و روابط خانوادگی مانند زندگی جمعی و عمومی چون کار، تحصیلات و انتخابات جنبه سیاسی دارد. ازاین رو، شعار موج دوم فمینیسم این بود: «هرآنچه شخصی است، سیاسی ا ست».

۲- Martin Marty، دانشمند دینی امریکا، زاده ۵ فوریه ۱۹۲۸ در نبراسکا. وی به شکل مبسوطی درباره زندگی دینی امریکایی در قرن ۱۹و۲۰ قلم فرسایی کرده است. او دکترایش را در سال ۱۹۵۶از دانشگاه شیکاگو گرفت.

۳- The Public.

۴- John Dewey زاده ۲۰ اکتبر ۱۸۵۹، فیلسوف و روان شناس آمریکایی است که نظریاتش بر اصلاح اجتماعی وآموزش عمومی تأثیر فراوانی گذاشت. او و ویلیام جیمز از پایه گذاران فلسفه پراگماتیسم به شمار می روند. دیویی در ۱ژوئن ۱۹۵۱ درگذشت.

۵- Walter Lippmann، فیلسوف، روزنامه نگار، منتقد رسانه ها و مفسّر سیاسی، در ۲۳ دسامبر ۱۸۸۹ در یک خانواده متوسط یهودی آلمانی مقیم شهر نیویورک متولد شد. وی در ۱۷سالگی وارد دانشگاه هاروارد شد و به مطالعه فلسفه و زبان پرداخت. در دوران تحصیل در این دانشگاه، یکی از پایه گذاران انجمن جامعه شناسان و سردبیر ماهنامه هاروارد بود. وی به دو زبان فرانسه و آلمانی نیز سخن می گفت. والتر لیپمن در ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴ دار فانی را وداع گفت.

۶- Publicness.

پیش از ادامه اگر به ایتالیک کردن The در نوشته لاتین مارتی دقت کنید، دیری نمی پاید که حتی در مورد قرن هجدهم نیز اذعـان کنیـد که «عموم» در واقع، از «خرده عموم ها»(۱) ساخته شـده است؛ جمع هایی که همچون رشـته مشترک از جنسـیت، دین، طبقه اجتماعی _ اقتصادی یا هویت قومی برخوردارند. «The Publc» در نوشته مارتی، مجموعه ای از همه خرده عموم های امریکایی است. او بیان می کنـد که در بیشتر موارد، و تنها هرگاه بحث و جدلی درباره «افکار عمومی»(۲) درگیرد، مردم آگـاه خواهنـد شـد که به عنوان بخش وجودی این «عموم کلی» در نظر گرفته شـده انـد. (همان: ۱) وانگهی بازشـناسایی یک عموم کلی و زیربخش های آن، اولویت نخست رسانه هاست.

چگونه عموم هایی با کمک و گاه با دست یازی رسانه ها پدید می آیند (و به زیربخش ها تقسیم می شوند؟)

کارل از «فرست میت» در بالادست خیابان به سـمت کافی شاپ ارزان، پایین می رود. او از خرید چیزی جز غذای آماده ارزان و منـاسب خودداری می کنـد. کـارل فضای شـلوغ این مغازه را می پسـندد؛ جایی که رسانه های محلی، روزنامه های بـدیل را کنار در اصـلی جای داده انـد. بر فراز آنها تخته ای دیـده می شود که روی آن، آگهی انواع دوچرخه و اطلاعیه های تظاهرات ضد جهانی سازی نصب شده است.

مغازه در ابتدا به ابتکار یک کلیسای مسـیحی فعال اجتماعی پا گرفته، ولی قراین روشنی دال بر چنین خاستگاهی وجود ندارد. پـدر و مادر بزرگ کارل به کلیسای «بنیادگذار»(۳) تعلق داشـتند، ولی چنین چیزی دلیل تعلق خاطر کارل به این کافه نیست و پدر و مادر بزرگش هرگز در آنجا آفتابی نشده بودند.

۱- Sub-publics.

۲- Public Opinion: افکـار عمـومی، قضـاوتی مـورد قبول عـامه است که جنبه عـاطفی آن بر جنبه ادراکی آن غلبه دارد. افکـار عمـومی، همواره یکی از عوامـل پرقـدرت در جوامع، در زمـان هـای مختلف بوده است. همین نیروی نـامرئی، منبع مهم اقدامات سیاسـی، اقتصادی و اجتماعی در جوامع است. سه ویژگی افکار عمومی، «آشـکار بودن، آگاهانه بودن و وسیع بودن» آن است.

۳- :Founding churchاعضای این کلیسا، ساده زیست و اهل ریاضتند.

کارل آماج سرزنش های تندی ا ست؛ چون او لیوان چند بار مصرف قهوه را با خود حمل می کند. او ذره ای تمایل ندارد خود را یک «جونده گرانولا»(۱) یا یک «منونیت»(۲) بنامد.

آیا کسی می تواند از یک عموم کناره بگیرد؟ نه؛ زیرا او نمی تواند در آن شرکت جوید، ولی برخلاف این، ممکن است جزئی از یک عموم به شمار رود. با اینکه کارل از پذیرش برچسب های جونده گرانولا یا منونیت سر باز می زند، از نظر بسیاری از آدم های جامعه اش، کارل، عضو هر دو عموم است؛ چون سلیقه های مصرف گرایانه و نوع نام خانوادگی اش، گواه آن است.

شکاف میان کارل و پدر و مادر بزرگش نشان دهنده تفاوت میان گروه های دینی محلی در مقام «اجتماعات(۳) ایمان و ریاضت» و دیگر عموم هایی است که چه بسا به راحتی به عنوان «اجتماعات مصرف گرا»(۴) شناخته شوند. در عمیق ترین لایه، چنین مصرفی جنبه مادی دارد. بر همین اساس، کارل روی رفتن به کافه مناسب و ارزان اصرار می ورزد. با این وصف، چنین واقعیتی نیز پژوهشگر را مشتاق می سازد تا مفهوم عموم دینی را در پیوند با گزینش و مصرف نمادها و محصولات فرهنگی مطالعه کند. کارل می تواند به عنوان یک جونده گرانولا به خود هویت نبخشد، ولی انتخاب نوع غذا، پوشاک و رسانه در هم می آمیزند تا به عضویت وی در چنین عمومی گواهی دهند.

۱- :Granola cruncher گرانولا نوعی غذای برشته شده است که از حبوبات و شیر و شکر تهیه می شود. فرد منسوب به گرانولا کسی است که غذای بهداشتی و ساده ای می خورد، طرفدار حفظ محیط زیست است و افکاری باز دارد.

۲- :Mennoniteمنونیت به عضو یکی از گروه های پروتستان اطلاق می شود. منونیت ها زندگی و دین ساده ای دارند و از خدمت در نیروی نظامی خودداری می کنند. این افراد در سال ۱۶۸۳ از سویس به امریکا آمدند و بیشتر در پنسلوانیا و غرب میانه سکونت دارند.

۳- Communities of belief and practice.

۴- Consumer communities.

من با تکیه بر چهار هم کنش، نسبت میان رسانه ها و عموم ها را خواهم کاوید.

۱. گروه های دینی بر عموم کلی اعمال اثر می کنند.

۲. فرآیندها و محصولات رسانه ای بر عموم ها و خرده عموم ها اثر می گذارند.

۳. حکومت ها در پی اثر گذاشتن بر عموم کلی و گروه های دینی هستند.

۴. گروه های دینی می کوشند تا با به کارگیری رسانه های سکولار بر خود تأثیر ببخشند.

گروه های دینی در این اندیشه اند که با افراد خارج از جمعشان چگونه رفتار کنند؛ همگان جز خلوت نشینان صومعه ها آرزو دارند که در متن دنیا و نه بخشی از آن باشند. (نک: جان: ۱۴، ۱۵ و ۱۷، در جست وجوی عهد جدید) فیلیپ هاموند اظهار می دارد که در ایالات متحده، ادیان تا جایی می توانند در متن عموم، مقید و متعهد به خود باقی بمانند که در سطحی وسیع تر دچار تضاد نشوند. (هاموند، ۱۹۹۹) اگر آنها بخواهند بخشی جدّی از بحث عموم باشند، باید باورهایشان را به مطالباتی قابل فهم و فارغ از چارچوب ویژه «کلامی»(۱) ترجمه کنند. آنها حق دارند به زبان خاص خود سخن بگویند، ولی نباید از دیگران انتظار داشته باشند که این زبان را به دلیل تعامل با آنها فرا بگیرند.

در گذشته، گروه های دینی بی آنکه چندان به واگردان باورهایشان به زبانی تازه روی آورند، در اثرگذاری بر عموم کلی تا اندازه ای کام یاب بوده اند. چنین واقعیتی بیشتر در جوامعی احساس می شد که عنوان عموم دینی با عضویت شهروندان در یک ملت مترادف بود. برای مثال، توان کلیسای کاتولیک رم برای تحمیل «فهرست کتب ضاله»(۲) بر ایرلند تا دهه شصت ادامه یافت. تقریباً ایرلندی بودن همواره به معنای کاتولیک بودن تفسیر می شد و عبارت «so nhl obstat» نیازی به برگردان نداشت.

۱- Theological.

۲- Index Librorum Prohibitorum.

(این سرخط گویای آن است که اگر کتابی موافق آموزه های کاتولیکی باشد، «مطالعه آن مانعی ندارد»).

حتی در اقلیت بودن مانع از آن نیست که یک عموم دینی خواهان اثرگذاری بر عموم کلان تر از طریق رسانه های همگانی باشد. آیین نامه تولید فیلم که تا حدّ زیادی از «لژیون برازندگی کاتولیکی»(۱) سرمشق می گرفت، ابزاری بود در خدمت خودسانسوری تهیه کنندگان هالیوودی. آیین نامه سال ۱۹۳۰، دامنه شیوه گفتار، برهنگی، سکس و خشونت را نه فقط به دلیل امریکایی ها که به نام و احترام عموم جهانی محدود می کرد.

«تهیه کنندگان فیلم های سینمایی اعتماد و اطمینان بالای مردم جهان را نسبت به خود پاس می دارند. این احساس فیلم های سینمایی را تا مرز یک قالب جهانی سرگرمی ارتقا بخشیده است. آنها بر این باورند که فیلم های سینمایی به دلیل حوزه خاص سرگرم کنندگی شان چه بسا سرچشمه بی واسطه ای برای پیشرفت معنوی یا اخلاقی، شیوه های عالی تر حیات اجتماعی و افزایش تفکر معقول و سازنده باشند». (هایس، ۲۰۰۷)

با این حال، عصر فهرست و آیین نامه دست کم در شمال سپری شده است. تصور اینکه چیزی بیش از چند قهقهه از سینمای معاصر استخراج شود، دشوار است.

دومین گونه هم کنش، محصول هدف و نقشی ا ست که رسانه ها نظر به پدیده های پیرامونی اختیار می کنند. تهیه کنندگان درصدد تأثیر گذاشتن بر عموم و گروه های دینی هستند، گاه با نیّات نیک وگاه از سر انگیزه های آزمندانه.

آنانت پای،(۲) نویسنده هندی به دلیل هراس از بیگانگی و غفلت جوانان هندی نسبت به فرهنگ خود، مجموعه کتاب های مصوری را در سال ۱۹۶۷ نگاشت که به

۱- Catholic Legion of Decency.

۲- Anant Pai: زاده ۱۷ سپتامبر ۱۹۲۹ درکارکالاـ در دوازده سالگی به بمبئی رفت و در آنجا تحصیل کرد و اقامت گزید.کتاب های مصور او برکودکان و نوجوانان هندی تأثیر شگرفی گذاشته است.

نام داستان های مصور جاویدان(۱) از آن یاد می شود. این اثر به نقل داستان هایی از سرگذشت های دینی متعدد و ماجراهای عرفی جدید می پردازد. این مجموعه با کریشنا(۲) آغاز می شود و به بازگویی سرگذشت هر کسی از سای بابا(۳) گرفته تا کالپانا چاولا(۴) ــ که داخل فضاپیمای کلمبیا درگذشت ــ روی می آورد. پای بر پرورش نسل جوان هندوستانِ پس از استقلال انگشت نهاد و با «زبانی تازه، پنج هزار سال اساطیر، تاریخ و افسانه های هندی ــ یا همان روح فرهنگ هندی ــ را در ۳۲ جلد با برگ های رنگین گردآوری کرد. (خانه کتاب هند، ۱۹۹۵: ۸۱) «این نویسنده همچنین سیاست بازگفت ملایم حقیقت با تکیه محض بر عناصر مثبت را سرمشق خود قرار داده است.» (هاولی، ۱۹۹۵: ۱۱۵) در پی زخم تجزیه هند، شگفت نیست که پای خواهان یک پارچگی گروه های دینی باشد، چنان که به نظر هاولی، وی این هدف را با شیوه هایی هم آشکار (چون ترسیم نشست هایی از نظر تاریخی، محال میان قدیسان [همان: ۱۱۵]) و هم نهان (همچون دلالت ضمنی تصاویر به یک سرگذشت و در عین حال، دلالت صریح متن به ماجرایی دیگر [همان: ۱۲۸]) انجام می دهد. به هر روی، کام یابی با نگرانی مضاعف همراه است: «فروش با ارزش های تربیتی در تقابل قرار می گیرد، صحت و اتقان عالمانه با لزوم ارضای منافع گروه های خاص و سرسپردگی به تاریخ هندوستان با تعهد به وحدت ملی در می ستیزند». (پریچت، ۱۹۹۵: ۸۱)

برخی داستان ها به وسیله نمایندگان جامعه پیشنهاد شده اند بدان امید که قصه هایشان به آثار اصیل این مجموعه ملحق شود. هاولی به دلیل این هم کنشی

۱- Amar Chitra Katha.

۲- کریشنا در زبان سانسکریت و آیین هندو به معنای جذاب متعال است. در هندوییسم، کریشنا یکی از اوتاره ها یا ظهورات ایزدایزدان «ویشنو» بر روی زمین است.

۳- ساتیا سای بابا ازمرتاضان نامی هندوستان، زاده ۲۳ نوامبر۱۹۲۶ در دهکده ای کوچک به نام پوتاپارتی [که چندی پیش درگذشت].

۴- ۳۶.کالپانا چاولا، فضانورد امریکایی هندی تبار در ۱۷ مارس ۱۹۶۱ به دنیا آمد. وی در ۸ فوریه سال ۲۰۰۲ در مأموریت فاجعه بار اس . تی . اس ۱۰۷ شاتل فضایی کلمبیا کشته شد.

اظهار می دارد که کتاب های مصور یادشده به یک «نهاد شبه عمومی»(۱) بدل شده اند. (هاولی، ۱۹۹۵: ۱۲۹) مجموعه پیش به سوی آزادی(۲) بنا به درخواست کنگره ملی هندوستان نگاشته و از آن استقبال شد. (همان: ۱۳۰)

گاه نیز این گزارشگران هستند که [به دلیل تعهد به بی طرفی] برای خنثی سازی اختلاف های میان گروه های دینی به سود مورد نظر «عموم کلی» تلاش می کنند. برای مثال، در گزارشگری کانادایی، رسم و رواج شگفتی در مورد شیوه نام بردن از کانادایی های هندی تبار وجود دارد به این ترتیب که از این تبار گاه با عنوان قومی «هندی ـ کانادایی» و گاه با نشان دینی «سیک» یا «هندو» یاد می شود. به باور من، از برچسب هندی کانادایی (و هر از گاهی، جنوب آسیایی) زمانی استفاده می شود که یک گزارشگر از پیوند دادن یک جماعت دینی با یک رویداد ناگوار خاص، بیمناک باشد. سرخط هایی همچون «یک مادر هندو کانادایی در سوری به قتل رسید.» (سی. بی .سی نیوز، ۲۰۰۷) پس از آن بر صفحه اخبار ظاهر شدند که در فاصله زمانی چهار ماه در استان بریتیش کلمبیا از کشته شدن سه زن سیک تبار و زخم برداشتن یک تن دیگر گزارش داده شد. ازاین رو، چنین استنباط می شود که برجسته سازی هویت قومی، خوشایندتر از درشت نمایی هویت دینی (یعنی سیک کانادایی) است. به کارگیری شیوه یادشده، پاسخ مناسبی است به ادعاهای بی دلیلی که پوشش خبری منابع رسانه ای در جریان گزارش بمب گذاری پرواز شماره ۱۸۲ هواپیمای خطوط هوایی هند در سال ۱۹۸۵ و محاکمه پس از آن را سیک ستیزانه می پنداشتند.

پاتریشیا اسپیر(۳) با اشاره به سبک گزارشگری در اندونزی در دوران بعد از

۱- Quasi-public institution.

۲- The March to Freedom.

۳- Patricia Spyer.

ریاست جمهوری سوهارتو،(۱) از گزارشگرانی یاد می کند که به امید کاهش حملات انتقام جویانه، بر هویت اسلامی یا مسیحی قربانیان و مهاجمان سرپوش می گذاشتند. به اعتقاد اسپیر، جدا کردن حساب گروه های دینی شناسایی پذیر از واقعیت تلنبار شدن اجساد، به جای کمک به پایان گرفتن خشونت، آن را مرموزتر می ساخت و بیشتر در پس پرده ابهام قرار می داد. (سپیر، ۲۰۰۶: ۱۶۰)

همگون سازی رسانه ای گروه های دینی حتی با حسن نیت و به سود عموم کلان تر، گاه به نقض غرض می انجامد. به هر روی، حسن نیت به ندرت، تنها بازیگر میدان به شمار می رود. زمانی که وحدت ملی تشویق شود، آثار پای پول ساز می شود و پاک سازی تاریخ خشونت مقطعی در هندوستان به فروش بیشتر منجر می شود.

جان باون(۲) بیان می کند که رسانه های فرانسه این موضوع را دریافته اند که تبلیغ و یادآوری خطر «اسلام گرایی»،(۳) سرشار از منفعت است. «وارسی و بازخوانی عموم، رشته ای از رسوایی های متناوب در مورد فروپاشی احترام متقابل در مدارس، بیمارستان ها و شهرها را آشکار ساخته است. تاوان این فضیحت ها به افزایش فروش مجلات و بینندگان یاری رسانده و برخی کتاب ها را به درجه پرفروش ترین های سال ارتقا داده است». (باون، ۲۰۰۷: ۱۶۳)

باون می نویسد که رئیس جمهوری پیشین فرانسه، ژاک شیراک یکی از این کتاب های پرفروش به نام سرزمین های گم شده(۴) را مطالعه کرد و این کتاب بر

۱- سوهارتو، دومین رییس جمهوری اندونزی در ۸ ژوئن ۱۹۲۱ به دنیا آمد. در دهه شصت با یک کودتای نظامی، احمد سوکارنو، اولین رییس جمهوری و بانی استقلال اندونزی را سرنگون کرد و مدت ۲۳ سال زمام امور کشورش را در دست داشت. سرانجام در آخرین سال های دهه نود از صحنه سیاست کناره گرفت. وی در ۲۸ ژانویه ۲۰۰۸ درگذشت.

۲- John Bowen.

۳- Islamisme.

۴- The Lost Territories.

حمایت او از قانون منع حجاب در مدارس اثر گذاشت. (همان: ۱۶۴)

حکومت ها از طریق رسانه های وابسته به خود قادرند به طور مستقیم در ابقا و حفظ گروه های دینی (اگر نگوییم در ایجاد آنها) دخالت کنند. در کشورهایی (همچون افریقای جنوبی پس از آپارتاید) که سیاست رسمی دولت، تکثر دینی را پذیرفته است، اختصاص وقت برای عرض اندام گروه های دینی در رسانه های دولتی (مانند بنگاه خبررسانی ملی در کشور یادشده) و نیز چگونگی تعامل با شهروندان مخالف با بهره مندی هرگونه اطلاع رسانی دینی از حمایت های مالیاتی، با نزاع و کشمکش همراه است». (سی اف. هکت، ۲۰۰۶)

گاه این بحث و جدل ها پشت صحنه جریان دارد. باون از واکنش وزیر کشور فرانسه پس از پخش برنامه سبک زندگی اسلامی(۱) (از شبکه دو تلویزیون ملی فرانسه) در سال ۱۹۹۹ و تماشای روسری پوشیدن یک بانوی جوان خوش بیان، سخن به میان می آورد. این وزیر با ابراز نگرانی از اینکه برنامه یادشده چه بسا دیگر زنان را به پوشیدن روسری تشویق کند، «کارگردان آن را فرا می خواند و نسبت به پخش این گونه برنامه ها هشدار می دهد.» باون نتیجه می گیرد که برنامه یادشده، اسلام را به عنوان یک اعتقاد [یعنی امر باطنی] بر صفحه تلویزیون ظاهر ساخت، ولی ناخواسته به آشکار شدن این حقیقت [اجتماعی ــ سیاسی] یاری رساند که مسلمانی و سیمای یک زن مسلمان در دیگر کشورها مفهوم و مصداق دارد، نه در فرانسه. (باون، ۲۰۰۷: ۲۰۶)

برخی بینندگان نیز از نوع گزارش دهی موضوع مناقشه برانگیز حجاب که در بیشتر موارد، دقیقاً پیش یا پس از برخی گزارش هایی که درباره اسلام گرایان خشونت طلب الجزایری در جدول اخبار جای می گرفت، شکوه کردند. (همان: ۲۰۷)

ص:۲۹۱

۱- Vivre Islam.

این پیونـد دادن زنجیره ای میـان تعصب گرایی خـارجی و حجـاب داخلی، مغرضـانه قلمـداد می شـد. باون بر آن است که این پیوسـتگی اتفاقی نیست؛ زیرا اسـلام گرایی به اصـطلاحی دوپهلو و سودمنـد برای برخی جامعه شـناسان و خبرنگاران فرانسوی بدل شده است. این اصـطلاح هم به نهضت های طرفدار تشـکیل حکومت اسـلامی اطلاق می شود و هم در مورد جنبش هایی به کار می رود که صـرفاً به تبلیغ مظاهر جمعی اسـلام بسنده می کنند. از نظر این نویسندگان، یک ویژگی منفی، هر دو مرجع اصطلاح را به هم گره می زند و آن، این اندیشه اروپایی است که دین به حوزه خصوصی(۱) تعلق دارد. این ابهام، نویسندگان را تشویق می کند تا با بهانه قرار دادن اختناق و رعب آفرینی رژیم های توتالیتر اسلامی در خارج، جامعه مسلمانان فرانسوی را به دلیل حمایت از حضور اسلام در عرصه عمومی محکوم کنند. (همان: ۱۵۶)

سپس بـاون دشـواری تعریف عموم کلی را روشن می سـازد. «اسـلام گرایی، جهـانی و فراملیـتی ا ست و ازاین رو، از پـذیرش چارچوب «شهروندی»(۲) به طور کامل سر باز می زند.» (همان: ۱۸۸) گویـا باون بر این نظر است که دیگر عموم ها تنها برای تعریف جمهوری و دفاع از محدوده آن به وجود می آیند (روایت فرانسوی مارتی از عموم کلی). اسـتدلال های به ثمر نشسـته در راسـتای جداسازی کلیسای کاتولیک از حوزه عمومی (به ویژه در حیطه آزادی زنان) اکنون در مبحث اسلام گرایی به کار بسته می شود. (همان: ۲۲۱) در دوران احیـای هویت ملی، گاه حکومتی برای مشـروعیت بخشـی و مردمی کردن رژیم خود از جمـاعت های دینی بهره می گرفت. (سـی.اف چن، ۲۰۰۷: ۱۸۳) بخش عمـده ای از این سـیاست به مدد نمادهای دیداری در رسانه های همگانی تحقق می یافت. برای مثال، از پخش تلویزیونی حضور رییس جمهوری [پیشین] روسیه، ولادیمیر

۱- Private sphere.

۲- Citoyen.

پوتین در مراسم کلیسای جامع سنت باسیل می توان نام برد. عنصر دیداری یک خبر (به ویژه همراه با پیش زمینه یک گزارش) به هنرپیشه ای نیاز ندارد تا رفتارهایش را برای مخاطب، باورپذیر سازد. اینکه رهبری سکولار کاری انجام می دهد (و در مراسم کلیسای ارتدوکس روسیه، شمعی می افروزد)، برای نشان دادن نظر مساعد عموم دینی [نسبت به نظام سیاسی] کافی ا ست و به عموم دینی در متن عموم کلی، وجهه قانونی می بخشد. (آسوشیتدپرس، ۲۰۰۴)

سرانجام اینکه از جماعت های دینی انتظار می رود که نه تنها روح باطنی خود را در رسانه ها بدمند، بلکه به تبلیغ آن از طریق رسانه نیز بپردازند. به رسمیت شناختن هم جنس گرایی به وسیله سراسقفی انگلیکان(۱) را به یاد آورید. اختلاف نظر میان اعضای جمعیت جهانی انگلیکان(۲) (به ویژه بحث و جدل میان اسقف های افریقایی و امریکایی) در رسانه های خبری بالا گرفت و بر اثر آن، شکاف برداشتن جوامع محلی نیز از خلال ارسال نامه های پرخاش گرانه به مسئول برنامه آشکار شد. به دنبال این واکنش ها، نیکلاس آدامز(۳) موضوع یادشده را «بحثی بردبارانه و خیرخواهانه در شورای کلیسا» خواند. (آدامز، ۲۰۰۶: ۲۱) در این میان، گروهی که برای واگردان استدلالش در حوزه عمومی توانایی بیشتری داشته باشد، حمایت کافی عموم کلی را کسب خواهد کرد و برازندگی جایگاه کلامی آن گروه در این معادله نقشی ندارد.

هر از گاهی، تلاش برای پاسخ گویی به یک معضل درون دینی، راه مراجعه به عموم کلی را می پیماید. جیمز کلی(۴) به قصد یافتن خاستگاه عبارت «بستر مشترک»(۵) به یک نوشته در روزنامه St.Lous post- Dspatch به تاریخ ۲۶ دسامبر ۱۹۸۹ زیر

۱- انگلیکانیسم، شاخه ای مستقل در مسیحیت است و جزو هیچ یک از فرقه های دیگر مسیحیت نظیر کاتولیک، پروتستان و ارتدکس نیست.

۲- ۴۸.Global Anglican provinces.

۳- Nicholas Adams.

۴- James Kelly.

۵- Common Ground.

عنوان «بستر مشترک سقط جنین» دست پیدا می کند. در آنجا آندرو پازدر،(۱) وکیل دعاوی مخالف سقط جنین (و مدیر کنونی یک رستوران زنجیره ای) می نویسد که مدافعان و مخالفان سقط جنین می توانند در مورد نیاز زنان و کودکان مستمند، اتفاق نظر داشته باشند و جناح های درگیر از این نقطه به همکاری مشترک بیندیشند.

کلی می نویسد که اصطلاح بستر مشترک را کاتولیک ها و عموم کلی بی درنگ برگزیدند و از جمله سرخط یکی از شماره های نیویورک تایمز(۲) ۱۹۹۲ این بود: «در بحث حاد سقط جنین، رقیبان در جست وجوی بستر مشترک برآمدند.» (کلی، ۱۹۹۹: ۱۲۱) خرده گروه های دینی، عموم کلی را برای ارتباط فرا می خوانند و در برابر، عبارت پردازی آنها از سوی گفتمان های بیگانه در گستره ای فراخ تر پذیرفته می شود؛ چنان که کلی با ذکر شواهدی از به کار بستن این عبارت به وسیله دیگران (از جمله بیل کلینتون) به نوعی انعطاف پذیری بدون اعتراف به سازش اشاره می کند.

به جز سخن از ملاک ها، ببینیم در قهوه خانه چه می گذرد؟

مونیکا در فاصله ای که منتظر رسیدن حنیف است، لپ تاپش را روشن می کند و استفاده از اینترنت بی سیم «فرست میت» را غنیمت می شمرد. او با دوستش، راچل که یک سالی است در تایلند به سر می برد، چت می کند. راچل در فرست میتی در «فوکت» [جزیره ای در جنوب تایلند] قهوه اش را مزمزه می کند.

آشنایی با اینترنت بیشتر در کافه ها اتفاق می افتد و از این طریق، پیوستن به جامعه شبکه ای برای کاربران بدون امکانات شخصی ممکن می شود. (ایکلمن و اندرسون، ۲۰۰۳) کارکرد قهو ه خانه های روشنگرانه هابرماس را از کافی نت ها

ص:۲۹۴

۱- Andrew Puzder.

۲- The New York Timesروزنامه نخبه گرای صبح امریکا که در سال ۱۸۵۱ منتشر شد.

نمی توان انتظار داشت، ولی شباهت هایی وجود دارد. حتی در صورت دسترسی شخصی به اینترنت، کافی نت ها سخت پابرجایند و در بیشتر موارد، نزدیک ایستگاه های اتوبوس و قطار ساخته می شوند (قلمرو آن لاین به عنوان یک فضای انتقالی(۱) در جایی دیگر بررسی شده است. برای نمونه، بحث میا لاوهیم(۲) (لاوهیم، ۲۰۰۶)). اینجا بحث قهوه خانه ای، نه با اعضای عموم محلی، بلکه با عموم دینی ا ست.

فن آوری های نوین رسانه ای، نه تنها به پیوستگی فضا و زمان انجامیده است؛ بلکه بنا بر توصیف لورنس باب،(۳) این رسانه ها به «گلوگاه اجتماعی»(۴) پیوند طبقه، جنسیت و پایگاه اجتماعی اقتصادی تبدیل شده اند. (باب و ودلی، ۱۹۹۵: ۳) بر اساس دیدگاه ایکلمن و اندرسون، «در بین یک عموم مسلمان، رسانه های جدید به کسانی که مایلند از بحث های کلامی کناره گیری کنند، فرصتی می دهند تا در چارچوب مفهوم امّت، تعالیم مبتنی بر اندیشه خود را به گوش دیگران برسانند». (ایکلمن و اندرسون، ۲۰۰۳: ۱۰ _ ۱۳)

رسانه های کهنه، محدودیت پذیرتر بودند. دولت ها از هر ابزاری برای کنترل دامنه نفوذ پیام همگانی سود می جستند و بر همه چیز از یارانه پستی مجلات خانگی و شهری گرفته تا ثبت رسمی روزنامه نگاران نظارت می کردند. تقارن فن آوری های فرامرزی و ادیان فراملیتی امری روشن است و این پرسش را به میان می آورد که: آیا گروه های دینی همچنان به حیات خود ادامه می دهند و اگر چنین است، چگونه باید بررسی شوند؟

مونیکا، خشمناک از بدقولی حنیف، لپ تاپش را می بندد، فنجان را روی میز رها می کند و از قهوه خانه خارج می شود. ناگاه در بیرون، نگاهش به فرست میتی روبه روی جایی می افتد که در آن نشسته بود. مونیکا چطور متوجه آن نشده بود؟

ص:۲۹۵

۱- Transitional space.

۲- Mia Lovheim.

۳- Lawrence Babb.

۴- Social bottlenecks.

این دقیقاً شبیه فرست میتی بود که حنیف مدت یک ساعت در آنجا چشم به راه او بود و اکونومیست را ورق می زد. مونیکا، شرمگین از اشتباه خود، با شتاب راهی خانه می شود.

در جهان خرده فروشی های فرامرزی،(۱) شاید یک خیابان اصلی در ونکوور [شهری در جنوب غربی استان بریتیش کلمبیا] با یک شاهراه در منچستر شباهت بیشتری دارد تا با یک شهر کوچک در بریتیش کلمبیای شمالی. به هر روی، نبود موقعیت و مکان تنها معضلی نیست که دست اندرکاران مفهوم «عموم ها» با آن دست به گریبانند.

گاه گروه های دینی صرفاً در ادبیات تخیلی [همچون داستان و فیلم] حضور دارند. برداشت ملوین براگ(۲) از سریال انگلیسی کشیش کلیسای دیبلی(۳) درخور توجه است. با وجود برخورداری این مجموعه تلویزیونی از شخصیت اصلی ــ که نقش آن را یک کمدین زن بازی می کند ــ دیبلی به دلایلی یک «کلیسای انگلستان» باورپذیر، عمیقاً تسلی بخش و دارای شایستگی است ... این کلیسای روستاییان در انگلستان بی ریا، خطاپذیر و سرشار از صمیمیت باطنی است. هنوز این سریال برای شمار زیادی از بینندگان، جوهر و مظهر کلیسای انگلستان است. فوق العاده مردمی و دوست داشتنی است. شاید استحقاق این توجه را داشته باشد، اما داستانی بیش نبوده است. (براگ، ۲۰۰۶: ۶۲)

چه بسا دست یابی به آرزوی رسانه ای شده به تحقق نوعی عموم بینجامد که تاکنون وجود خارجی آن ممکن نبوده است. آیا امکان دارد یک سازمان یا محصول رسانه ای به یک عموم دینی تبدیل شود؟

ص:۲۹۶

۱- Transnational retailers.

۲- Melvyn Bragg: نویسنده انگلیسی، زاده ۶ اکتبر ۱۹۳۹. وی نوشتن چند فیلم نامه سینمایی وتلویزیونی را درکارنامه خود دارد.

۳- Vicar of Dibley: سریال کمیک ساخته ریچارد کورتیس که از سال ۱۹۹۴ تا ۲۰۰۷ در انگلستان پخش می شد و داون فرنچ، بازیگر اصلی آن بود.

شبکه الجزیره انگلیسی زبان، خود را چنین تعریف می کند: «بازتاب دهنده رویدادهای خاورمیانه و گردش متوازن اطلاعات روزانه با ارائه گزارش های بخش انگلیسی زبان شبکه الجزیره از جهان در حال توسعه تا غرب و از نیم کره جنوبی تا نیم کره شمالی». (الجزیره، ۲۰۰۶)

اینکه شبکه یادشده به ویژه در بخش انگلیسی زبان آن سیمای عموم فراملیتی مسلمانان را بنمایاند، جای بحث و نظر دارد.

آیا مصرف کننده، شهروند یا خانواده را می توان اجزای بنیادی یک عموم خاص تلقی کرد؟ به نظر ریس ویلیام،(۱) این پیش فرض لیبرال ــ امریکایی که فرد را بدنه ساختار اجتماعی می انگارد، چندان درست نیست: «آیا خانواده ها، جنسیت ها یا حتی گروه های دینی ــ و نه افراد خودمختار ــ صورت بندی بنیادین اجتماع را پی نمی ریزند؟» (ویلیام، ۲۰۰۷: ۵۲)

هوور،(۲) هم کنشی میان گروه های دینی و رسانه ای را به این معنا در کانون خانواده هوور بررسی کرده است. (هوور، ۲۰۰۴) تقاضای برخی مسلمانان غرب نشین برای داشتن قانون شریعت حاکم بر امور خانواده شاهدی است که به موضوع یادشده برجستگی می بخشد.

شماری از منتقدان، حوزه عمومی هابرماس را به اروپای عصر روشنگری منحصر می دانند. با نادیده گرفتن دامنه این مفهوم، حوزه عمومی به دنیای مسیحی محدود می شود و سخن در حلقه این زمان بسیار خاص و بافت ویژه دینی فرهنگی گرفتار خواهد ماند. (آدامز، ۲۰۰۶)

پافشاری بر ایستایی مفهوم حاکمیت مستقل(۳) در بینش ما از عموم کلی از کوته فکری مایه می گیرد. با توسعه بازرگانی و مبادلات تجاری، مجامع و

۱- Rhys Williams.

۲- Hoover et al.۶۲.

۳- Idea of statehood.

سازمان های قاره ای مانند اتحادیه اروپا به دگرگون ساختن تعریف مرزها روی می آورند. با طرح موضوع فضای عمومی(۱) در پارلمان اروپا، فوسام(۲) این عبارت را به «گستره عموم ها»(۳) تبدیل کرد. (فوسام و شلسینگر، ۲۰۰۷: ۲۸۲) اکنون نه تنها حضور دیگر جماعت های دینی که طرفداران اروپای سکولار نیز کلیساهای ملی را در دو عرصه تقنینی و اجرایی به چالش می گیرند. (همان: ۲۸۳ و ۲۸۴؛ آدامز، ۲۰۰۶: ۴)

با وجود این چالش ها، اعتقاد دارم که عموم کلی و جماعت های دینی به تعامل ادامه می دهند. وانگهی باید به مفهوم گناه اجتماعی(۴) اشاره کنم که در پی بنای عموم کلی به وسیله رسانه ها، معنا و طنین دوباره ای می یابد. در تعالیم کاتولیکی، گناه اجتماعی از اعمال، فردی سرچشمه می گیرد. این اعمال، سرانجام، همه را «شریک جرم»(۵) می سازند و «ساختارهای گناه»(۶) را پی می ریزند. (کلیسای کاتولیک، ۱۸۶۹؛ ۱۹۹۹ _ سی اف؛ عدالت در زمین، ۱۹۷۱)

انتشار عکس های هتك حرمت زندانیان ابوغریب در سال ۲۰۰۴، خشم و انزجار مسلمانان و غیرمسلمانان را به طور عموم برانگیخت. چندان مهم نبود که افراد از کدام منبع به عکس ها دسترسی پیدا کرده اند؛ از طریق سایتی متعلق به مسلمانان یا در یکی از شماره های نشریه نیویورکر.(۷) رویداد مبارك این بود که عکس ها به تریبونی برای گپ و سخن بدل شدند و همچون چشمه گفت وگو در سراسر دهکده جهانی جریان یافتند. واکنش طبیعی این پیام بود که هیچ انسانی نباید به دست دیگری به این شیوه، شکنجه و آزار ببیند.

ص:۲۹۸

۱- Public space.

۲- Fossum.

۳- Sphere of publics.

۴- Social sin.

۵- Accomplices.

۶- Structures.

۷- The New Yorker: هفته نامه ادبی امریکایی که نخستین شماره آن در ۱۷ فوریه ۱۹۲۵ منتشر شد.

فراتر از آن، باید بیان کنم که افتضاح ماجرای ابوغریب به دلیل آگاهی گسترده عموم از تأکید اسلام بر حجب و حیا، ابعاد وسیع تری به خود گرفت و از این مسیر وارد قلمرو عموم جهانی شد. اینکه این آگاهی به دلیل طرح موضوع حجاب [در رسانه ها] یا دیدن فیلمی درباره آداب جنسی مسلمانان یا به دلیل عضویت در امت در ذهن عموم رسوخ یافته بود، تفاوتی در نوع واکنش جهانی ایجاد نکرد. [پاسخ همگانی این بود:] نه تنها هیچ فردی از عموم جهانی ــ بلکه هیچ عضوی از یک عموم دینی که برای شرم و حیا ارزش قائل است ــ نباید این گونه بهراسد.

مشابه چنین واکنشی را در قضیه برخورد پلیس با معترضان برمه ای می توان مشاهده کرد که در سال ۲۰۰۷ به فرمان راهبان بودایی به خیابان ریختند. هرچند همگان موافقند که مردم حقِ زندگی به دور از سرکوب نظامی را دارند، این حقیقت که تظاهرات هماهنگ شده به وسیله مردان زردپوش به خشونت کشیده شد، اهمیت دارد؛ (اکونومیست، ۲۰۰۷) خواه این محکومیت از تماشای براد پیت در فیلم هفت سال در تبت(۱) تأثیر پذیرفته باشد یا از معبدی ویران در پایین دست خیابان. بله، تعرّض به هر فردی خطاست، ولی اعمال خشونت نسبت به افرادی که خود، تجسم پرهیز از خشونت [اصل بودایی] هستند،(۲) به مسئله، بُعد ویژه ای می بخشد.

به رسمیت شناختن هم زمان وضعیت عمومی بشری و نیز شرایط ویژه یک عموم خاص، به شکفتن احساس یک پارچگی می انجامد. در اینجا به قوّه و شمّ تمییز خبری که نشان برجسته ژورنالیسم است، تکیه می کنم؛ چرا باید به این واقعه توجه کنم؟ پاسخ در اینکه این ماجرا به نوعی به زندگی من ربط دارد (ابراز سودمندی و هم دردی) و تفاوتی در جهان روزمره زندگی من ایجاد می کند (آوردن تازگی)، نهفته است.

۱- Seven Years in Tibet: هفت سال در تبت، نام فیلمی امریکایی است که بر اساس رمانی از هاینریش هارر و به کارگردانی ژان ژاک آرنو و بازیگری براد پیت و دیوید تیولیس درسال ۱۹۹۷ ساخته شد.

۲- Nonviolence.

متأسـفانه، بسـیاری از بگومگوها در عموم جهانی ـ دست کم به گونه ای که در اخبار بازتاب می یابـد ـ صـبغه جنگ و ستیز دارند. آدامز خاطر نشان می سازد که توصـیف حوزه عمومی به مهمان سـرا از توصیف آن به محلی برای زد و خورد، متفاوت است. (آدامز، ۲۰۰۶: ۱۹) به هر روی، در این مقام، دین و خبررسانی چیزهای مشترکی دارند.

دین برای هابرمـاس معنـادار است دقیقـاً به این دلیل که از دیـدگاه او، افراط و اغراق با روزمرگی یکسان است؛ دین، ساحتی ا ست که جلوه های سـنتی زندگی انسانی از جمله عهد و پیمان با صلح و امید ورزی، حضور چشم گیری در آن دارند. (همان: ۱۹)

به بـاور پژوهشـگرانی همچون ایکلمن و انـدرسون،(۱) کـاهش شـکاف میان تولیدکننـده و مصـرف کننـده به خلق فضای تازه همگانی به وسـیله رسانه های نو می انجامـد. شاید این سـخن، درست باشد، ولی اگر این فضا تنها به اندازه یک تلفن همگانی در نظر گرفته شود (و به وسـعت درونی آن توجه نشود)، چنـدان تأثیری بر عموم جهانی نخواهـد داشت. (به ماشـین زمانی می انـدیشم که دکتری خیالی آن را به کار گرفته است و هنگام توسـعه درونی به یک تلفن همگانی پلیسـی تغییر شـکل می دهد) افزون بر آن ـ همـان گونه که آنهـا خود بـدان معترفنـد ـ عمومیت بالضـروره و به طور خودکـار، به مشـارکت در عموم کلی تعـبیر نمی شود. (ایکلمن و انـدرسون، ۲۰۰۳: ۶) برنامه جهانی کنسـرت زمین زنده(۲) بسـیار عمومی بود، ولی در اثرگـذاری ناکام

۱- Eickelman Anderson.

۲- Live Earth Concert: در هفتمین روز از هفتمین مـاه از هفتمین سـال هزاره جدیـد (هفتم ژوییه سال ۲۰۰۷) به نشانه مشارکت هر هفت قاره کره زمین، مجموعه کنسـرت هایی به نام «زمین زنده» در مناطق مختلف جهان برگزار شد. این کنسرت ها می خواستند به مردم بگویند که خطرات تغییرات جوّی برای ساکنان کره زمین، موضوعی جدّی و همگانی است.

ماند.

به مفهوم «گناه اجتماعی» بازمی گردم. آنجا که ارتکاب گناه، علنی ا ست، مقابله نکردن با آن، گناه دیگری محسوب می شود و در این اشتباه، نه تنها گناه کاران، بلکه همه آگاهان از وقوع گناه، شریک و هم دستند. بنابراین، تصویر حوادث خونین «دارفور» و «روانـدا» در جام جهان نمای رسانه، نه تنها بر وجدان گروه های دینی تازیانه می زند، بلکه مسئولیت هایی را نیز بر دوش عموم جهانی می گذارد.

سرانجام مونیکا و حنیف یکدیگر را دیدند، البته به صورت آن لاین. مونیکا تصدیق کرد که به اشتباه به فرست میتی دیگر رفته بود و حنیف از اینکه در آن لحظه، آن قدر سر گرم اکونومیست بوده که مونیکا را از یاد برده و در پی اش نیامده است، عذرخواهی کرد. آن دو درباره معترضان برمه ای چت کردند و مونیکا، حنیف را در جریان شنیده های راچل در تایلند قرار داد. حنیف پیشنهاد کرد که در قرار بعدی به یک قهوه خانه جدید بروند که دوستش، کارل معرفی کرده بود.

متن

اشاره

ص:۳۰۱

۱۲

دین

سارا ام. پایک

برگردان: محمدرضا امین

در سال ۱۹۹۷، یکی از گزارشگران خبری تلویزیون، تلفنی از من خواست در مورد خودکشی های دروازه بهشت که یک هفته پیش از آن در سان دیه گو رخ داده بود، مصاحبه کنیم. وظیفه تبیین موارد تبیین ناپذیر غالباً به عالمان دینی واگذار می شود: چرا مردان و زنان تحصیل کرده و مرفه تصمیم می گیرند به دست خود کشته شوند تا بر کشتی بیگانه ای سوار شوند که فکر می کنند پشت ستاره دنباله دار هال ـ باپ قرار دارد؟ چرا مسلمانانِ از خود گذشته در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، مردم بی گناه را می کشند؟ یا کشیش های کاتولیک چگونه می توانند تجاوز به پسرانی را که هدایت معنوی آنها را به عهده دارند، توجیه کنند؟ این موارد و مواردی از قابل درک نبودن مردم مذهبی برای بیگانگان، فرصت هایی

ص:۳۰۳

است که عالمان دینی با رسانه های خبری گفت و گو می کنند.

من اظهار نظر سوزان سانتاگ را جدّی گرفته ام که می گوید وظیفه شخص روشن فکر این است که «گفتمان را ارتقا دهد؛ از حق تکثّر صداهایی که قرار است شنیده شوند، حمایت کند و تردید درباره نظر مقبول عامه را تقویت کند.» ازاین رو، بر آن بوده ام که در مورد تفاوت بین «فرقه» و «نهضت دینی جدید» به بینندگان تلویزیون آگاهی دهم. (سوزان سانتاگ، ۲۰۰۱: ۲۹۶) بر اساس نظر مقبول بین مردم، «فرقه ها»، ادیان واقعی نیستند و رفتارهای کلیشه ای رسانه های خبری در مورد پیروان «فریب خورده» دروازه بهشت، نشان دهنده تکثر نظرها نبوده است. من در طول مصاحبه نیم ساعته مان بیان کردم که بیشتر ادیان به عنوان «فرقه» یا گروه هایی کوچک پدید آمدند که گرداگرد رهبران پرجذبه جمع می شدند. علاوه بر این، متذکر شدم که ادیان اصلی نیز تمام مسائل «بدی» را در بر دارند که عموماً با «فرقه ها» پیوند خورده اند؛ مانند سوء استفاده مالی و تجاوز جنسی به کودکان. این گزارشگر سر خود را به نشانه تفاهم تکان داد و پرسش های متعددی را در مورد گروه های مذهبی محلی در چیکو از من پرسید (از جمله ادیانی که در فضاهای دانشگاهی عضوگیری می کنند و من با هیچ یک از آنها برخورد نداشته ام). شب بعد که نشستم تا آن برنامه خبری را ببینم، از تیتر برنامه یعنی «فرقه های خون آشام در چیکو» یکّه خوردم. این گزارش ده دقیقه ای متشکل بود از اظهار نظرهای من که از بافت سخنانم تفکیک شده و لابه لای شایعاتی در مورد «فرقه خون آشام» (که در محیط های دانشگاهی عضوگیری می کرد) با یکدیگر پیوند داده شده بودند. این کار به صورتی انجام شده بود که

ص:۳۰۴

گویا من در حال هشدار به والدین در مورد مراقبت از فرزندانشان در برابر فرقه های خطرناک هستم. این برنامه در چند دقیقه معدودی که به دروازه بهشت اختصاص یافته بود، رهبران این فرقه را به عنوان افرادی اهریمنی و متقلب ترسیم کرده بود و پیروانش را نیز اشخاصی توصیف می کرد که از نظر روانی ثبات ندارند؛ یعنی بر درک ناپذیر بودن آنها صحّه می گذاشت.

ضرورت گروه بندی ادیان به بهنجار و منحرف، هم مطالعات دانشگاهی و هم برداشت عمومی از دین را نابهنجار کرده است. یکی از مردم شناسان به نام یوهانِس فابیان، حوزه مردم شناسی را به «امپریالیسم عقلانی» متهم می کند؛ زیرا این حوزه، «مدعی قدرتی» است ناشی از کاربردهای زمان در ایجاد موضوع این علم و تقسیم بندی آن به «وحشی، اولیه و بقیه انسان ها.» (یوهانس فابیان، ۱۹۸۳: ۱) آنچه در مورد مردم شناسی صادق است، شاید در مورد مطالعات دینی حتی به صورت مناسب تری نیز صدق کند. طلال اسد و دیگران استدلال کرده اند که مفهوم دین به صورت گریزناپذیری با گذشته استعماری خود در هم تنیده است. (اسد، ۱۹۹۳) یا همان گونه که رابرت اِی. اُرسی می گوید: «این نظم از طریق حذف ــ عملی و نظری ــ دیگر شیوه های زندگی بین آسمان و زمین برقرار شده است؛ شیوه هایی که به دنیای فرقه ها، آیین ها، بنیادگرایی ها، پرهیزگاری همگانی، آداب پرستی، سِحر، دین اولیه، اعتقاد به دوره هزارساله حکومت مسیح و هر چیز دیگری غیر از دین محوّل می شد». (رابرت ای. اورسی، ۲۰۰۵: ۱۸۸)

در تاریخ مطالعه دین، آداب و رسوم مطرود با گذشته «باستانی» و دنیای طبیعی، یکی دانسته می شدند و این باور نیز وجود داشت که تمرکزی بیش از اندازه بر جسم دارند و در فضاهای «دیگر» یا فضاهای کفرآمیز قرار می گیرند. همین «دیگر

شیوه های» مطرود «برای زندگی بین آسمان و زمین» است که من می خواهم آن را در دستور کار قرار دهم. (بیل، ۲۰۰۵)

با آغاز بحث از حواشی و نه از اصل مطلب و با معطوف کردن توجه به حاشیه هایی که فرهنگ های دینی جای گزین در آنها شکل می گیرند، موضوع های مهم را می توان در نظر گرفت. بر اساس این نقاط قوتِ غالباً مطرود، با سهولت بیشتری می توان درک کرد که جوامع دینی جای گزین و به حاشیه رانده شده چگونه می توانند ساختارهای همگانی، مشارکت سیاسی، رفتارهای خویشتن، سبک های زندگی و الگوهای آیینی حاکم را زیر سؤال ببرند یا وارونه کنند. هنگامی که ما تقابل بین دین و طرف مقابل آن را معکوس می کنیم و منبع خلاقیت دینی را در بیگانه بودن، از جمله بدن، گفت وگوهای آن لاین هواداران جوان تلویزیون، خرده فرهنگ های موسیقایی جای گزین، جنبش های دینی جدید، جشنواره ها و دیگر فضاهای نامحتمل جست وجو می کنیم، چه اتفاقی می افتد؟ این فضاها با آنچه میشل فوکو، «ناجورجایی» می نامد، شباهت دارند. این ناجورجایی، به منزله «مکان نادرست یا نوعی آرمان شهر» عمل می کند «که به صورت رضایت بخشی ساخته و پرداخته شده و در آن، ... به تمامی مکان های دیگرِ قابل مشاهده در فرهنگ، به طور هم زمان ارائه شده اعتراض می شود و وارونه می شوند.» (فوکو، ۱۹۸۶: ۲۳) جالب بودن ناجورجایی ها، هم به خودی خود و هم به دلیل آن چیزی است که در مورد مکان های مذهبی سنتی تری که سعی دارند به تلویح یا با صراحت، آنها را زیر سؤال ببرند، آشکار می کنند. البته اماکن احتمالی و بسیارِ «دیگری» نیز برای کشف کردن وجود دارد و موارد انتخابی من، نمونه های کاملاً روشنی از محو مرزهای بین مقدس و کفرآمیز، دین و رسانه های همگانی و ادیان حاکم و جای گزین هستند. این «فضاهای دیگر»، نمونه برجسته کانون متغیر فعالیت مطالعه دین هستند:

۱. ادیان اینترنتی جای گزین؛

۲. حرم ها و محراب های واقع در اماکن غیرمنتظره؛

۳. دین حاشیه ای و حیاط خلوتی؛

۴. جشنواره ها و خرده فرهنگ های موسیقایی.

کاهنان و ساحره ها در دنیای مجازی

گرایش ناجورجایی های دینی به این است که به مرز بین مقدس و سکولار حمله کنند. این امر به ویژه در مورد جوامع دینی اینترنتی صادق است که به افراد امکان می دهند بین رفتار و هویت های واقعی و مجازی پس و پیش روند. در دهه ۹۰، درست در زمانی که جوامع مذهبی آن لاین برای نخستین بار ظهور کردند، من نیز تحقیق در مورد الحاد نوین (جنبشی دینی متشکل از زنان و مردانی که ادیان طبیعی باستانی را بازآفرینی می کنند) را آغاز کردم. در سال ۱۹۹۵، اِریک دِیویس در مقاله خود در مجله Wred درباره «تکنو ملحدان» چنین اظهار نظر کرد که ملحدان نوین آن لاین «دستی در فضای تکنولوژیکی در حال ظهور دارند و دستی در دنیای لجام گسیخته الحاد.» (اریک دیویس، ۱۹۹۵) بسیاری از ملحدان نوین برای صمیمیت با طبیعت، ارجحیت قائل می شوند، ولی الحاد نوین یکی از نخستین ادیانی بود که اینترنت را برای ایجاد جوامع آن لاین به کار گرفت و آیین های آن لاین را ترویج کرد. اینترنت در دهه ۹۰ به عنوان فضایی «دیگر»، ریخته گری خلاقانه ای را به دست داد که این بیگانگان مذهبی می توانستند هویت خود را در آن هم شکل دهند و هم بیان کنند. در ۴ ژوئیه ۱۹۹۵، آیزاک بُنِویتز، ساحر اعظم، بیانیه ای برای یک مراسم آیینی

بزرگ مقیاس صادر کرد که «ملحدان و نیز ساحران آیینی، پیروان عصر جدید و تمامی کسانی را که در کشور ما دغدغه آزادی ــ به ویژه آزادی دینی ــ دارند، تشویق می کند که این چهارم ژوئیه را سحر کنند.» (پایک، ۲۰۰۴: ۱۲۶) آیین چهارم ژوئیه یکی از نمونه های فراوان جوامعی است که با استفاده از ابزار الکترونیکی، مشارکت در آیین را در مقیاس بین المللی امکان پذیر می کنند. ازاین رو، مشارکت کنندگان حاضر در جنبش های کوچک مذهبی مانند الحاد نوین (که در غیر این صورت، از یکدیگر مجزا خواهند بود) را با یکدیگر مرتبط می سازند. آیین مستلزم چیزی است که رونالد گریمزِ نظریه پرداز آن را «مکان های ساخته شده» می نامد؛ یعنی مکان هایی که برای آیین در نظر گرفته می شوند. (گریمز، ۱۹۹۵: ۷۲) آیین های اینترنتی در مکان هایی برگزار می شوند که به صورت مجازی ساخته شده و حاصل مقاصد مشارکت کنندگان و اعمال فیزیکی مرتبط با خواندن طلسمات هستند.

ملحدان نوین در اینترنت نسبتاً احساس راحتی می کنند، ولی نسبت به رسانه های گروهی دچار ضد و نقیض گویی اند. هرچند ملحدان نوین رفتارهای کلیشه ای و رایج دین خود را به نقد می کشند، ولی ساحره ها، مشاور سازندگان فیلم افسون بودند و گروه های طرفدار، بوفی، قاتل خون آشام را پدید آوردند. در سال ۲۰۰۱، مردم شناس دیگری به نام کاترین رانتری ظهور گسترده و فزاینده «اشتیاق معاصر به سِحر» را در گونه های مختلف رسانه ای یادآوری کرد.

به نظر او، «عنوان هایی مانند «سِحر» از جانب قفسه های کتاب «عصر جدید»

سرازیر می شود، در حالی که ژنا، سابرینا و خواهران مجموعه طلسم شده، مخاطبان ساعت های پربیننده تلویزیون را مسحور می کنند ... و کودکان در سراسر دنیا، کلیدهای کامپیوتر را می فشارند تا در بازی های نقش گزارانه، کاوش های نیابتی سحرآمیز داشته باشند». (رانتری، ۲۰۰۶: ۱۹۰)

امروزه هیچ نوجوانی بدون آشنایی با دنیای سحرآمیز هَری پاتر به سراغ الحاد نوین نمی رود. ساحره های قرن بیست و یکمی که یکی از بزرگ ترین گروه های حاضر زیر چتر الحاد نوین هستند، در مقایسه با نسل والدین خود، به میزان بیشتری، مستعد هستند که باورها و رفتارهای خود را با نمایش های تلویزیونی و فیلم های پرطرفدار مرتبط سازند تا با اساطیر سِلتی و یونانی.

برای مثال، جادوگری مرتبط با نوجوانان از دهه ۹۰ به بعد سیر صعودی داشته و تا اندازه ای به واسطه مجموعه های تلویزیونی مانند طلسم شده، سابرینا؛ ساحره نوجوان و بوفی تسهیل شده است. (برگر و ازی، ۲۰۰۷) بسیاری از ساحره های جوان خوش ندارند هویت دینی خود را در مدرسه یا خانه آشکار کنند؛ زیرا بر اثر برخورد با پرسش های مکرر به دلیل همراه داشتن طلسم های ستاره ای پنج پر یا پوشیدن لباس های سیاه به ستوه می آیند. ازاین رو، خود را کاملاً در جوامع آن لاین غرق

می کننـد. حنـا سانـدرز در تحقیقی مرتبط با رساله دکترای خود، نوجوانان هوادار بوفی در اینترنت را بررسـی کرد و دنیای در هم تنیـده ای از کتاب، تلویزیون و رفتارهای مرتبط با زنـدگی واقعی را کشف کرد. این ساحره های نوجوان در کنار بحث در مورد بوفی، پرسـش دربـاره سـایت هـای آزاد اینترنتیِ مرتبـط بـا طلسم هـا و بازخوانی کتاب ها برای یکـدیگر، مشترکاً دارای تجربه هـای مشـروح آیینی و مشـکلات جـدّی بهـداشتی بودنـد که کالبـدهای آنهـا را به دنیـای آن لاـین وارد می کرد. (هـانا ساندرز، ۲۰۰۵) ساحره های نوجوان، نمونه برجسـته شـیوه های پابرجا مانـدن دین (با وام گرفتن از ایـده توماس توید در مورد دین به منزله امری «پابرجا») در فضاهای الکترونیکی و واقعی هستند. (توماس توییـد، ۲۰۰۶) ملحدان نوین بین خویشتن فیزیکی و آن لاین، فرهنگ عامه و سـنت های باسـتانی، حاشـیه و جریان اصلی در نوسان هستند و مرزهای این امور متضاد را مبهم می کنند.

محراب ها و حرم ها به منزله ناجورجایی در مقیاسی کوچک تر

اینـترنت در خـط مقـدّم دینی و علنی قرن بیست و یکم قرار دارد و سـایت هـای همگـانی سوگواری که افق دیـد را به صورت فزاینده ای با داستان های شخصی و ملی مربوط به بلایا و کشته شدگان پر می کنند، در همین خط مقدّم قرار دارند. حرم ها و محراب ها در خیابان ها، حاشـیه راه ها و پارک ها وجود دارند و مکانی مقدس، بدون وابسـتگی به هرگونه سنت دینی خاص ایجاد می کنند. (دوس، ۲۰۰۶؛ سانتینو، ۲۰۰۶) در روز ۱۲ سپتامبر ۲۰۰۷، در حال لذت بردن از دویدن معمول خود در پارک بودم که ناگهان به نیمکتی پوشیده از گل ها و پیام های یادبود برای نیکول میلرِ بیست و یک ساله برخوردم که در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در پنسیلوانیا در جریان سقوط هواپیمای ربوده

شده شماره ۹۳ یونایتد فلایت درگذشت. نمودهای همگانی اندوه ناشی از حادثه ۱۱ سپتامبر، نمونه جدیدی از این امر هستند که حرم ها و محراب ها چگونه به یک زبان محلی و عمومی امریکایی یا به قول استوارت هوور، به «دین مدنی جدید برای سوگواری و یادبود» تبدیل شده اند. (هوور، ۲۰۰۶: ۱۰) دیگر جلوه های این دین مدنی جدید پس از بمب گذاری های اُکلاهاما سیتی، پس از حادثه تیراندازی ها در دبیرستان کُلُمباین در کلرادو و در نیواُرلئان پس از خرابی های توفان کاترینا پدیدار شد. این وقایع، فرصت هایی را برای جلوه های شخصی شده انسجام ملی در حرم ها و محراب های خودانگیخته فراهم آورد. در این فرآیند، آنها شایستگی مکان های دینی سنتی در برآوردن نیازهای امریکایی های اندوهگین را زیر سؤال بردند.

تیراندازی های مدرسه کلمباین در سال ۱۹۹۹، فرصتی بود برای گرامی داشت همگانی که با بحث جاری مرتبط شده است. مناقشه های مربوط به چگونگی گرامی داشت نوجوانان درگذشته، تقریباً بلافاصله پس از آن تراژدی و هنگامی آغاز شد که گِرِگ زانیس، نجار مسیحی اهل ایلینویز، پانزده صلیب را بر فراز تپه ای در پارکی عمومی در نزدیکی مدرسه برافراشت. روی هر یک از صلیب ها، نام یکی از درگذشتگان حک شده بود و منظور زانیس از این کار، شیوه ای برای تسرّی محبت به تمامی خانواده های اندوهگین، از جمله خانواده های دو تیرانداز این حادثه یعنی اِریک هَریس و دیلان کلِبولد بود. آنچه اِریکا داس، تاریخ نگار

ص:۳۱۱

عرصه هنر، «فرهنگ مادی غم» نامیـده است، بلافاصـله در حال تحقق بود؛ یعنی به موازات اینکه صـلیب های یادشـده به مکان هـایی زیـارتی تبـدیل شـده و مردم گل و حیوانات تاکسـی دِرمی شـده را در آنجا قرار دادنـد و همان گونه که زانیس در نظر داشت (و برای هر صـلیبی یک قلم نیز قرار داده بود)، پیام هایی را روی خودِ صلیب ها می نوشتند. (دوس، ۲۰۰۶) صلیب های قربانیان با پیام هایی در مورد عشق و هجران پوشـیده می شد، در حالی که نوشته های روی صلیب های هریس و کلِبولد طیفی از پیام های ترحم آمیز تا پیام هایی ماننـد «قاتل ها! در جهنم بسوزید» (از سوی بریان روربو، پدر یکی از قربانیان) را شامل می شد. (زوبا، ۲۰۰۰: ۴۷) ده روز پس از این تیرانـدازی هـا، روربـو و خـانواده یکی دیگر از دانش آمـوزان مقتول، صـلیب هـای اریک و دیلان را از بین بردند و روربو به سـرعت این کار را چنین توجیه کرد: «ما برای آدولف هیتلر یادمان نمی سازیم و آن را در موزه هولوکـاست قرار نمی دهیم و در اینجـا هم قرار نیست چنین چیزی رخ دهـد.» (همـان: ۴۹) هنگامی که آنها فضای سوگواری را فراتر از کلیساهـا و مراکز خـدمات کفن و دفن و تـا محیط های باز گسترش دادنـد، صـلیب های یادبود به کانون بحث عمومی بر سر معنای کلمباین تبدیل شدند.

از آنجـا که قاتلاـن کلمباین از سوگواری و گرامی داشت عمومی حـذف شدنـد، دوسـتان و غم خواران آنها یادمان ها و حرم های آن لاین را ایجاد کردند. دانش آموزان دبیرسـتانی نیز به سـراغ آن یادمان های آن لاین رفتند تا در مورد رابطه بین رسانه های همگانی و خشونت علیه جوانان صـحبت کننـد. مایکل که یکی از سایت های یادبود کلمباین را ایجاد کرده است، انگیزه های خود را چنین بیان

ص:۳۱۲

می کند: «من نه یک نازی هستم و نه طرفدار هیتلر. من در واقع، طرفدار ناخن های ۹ اینچی هستم، ولی فکر نمی کنم این موضوع با تیراندازی های کلرادو مرتبط باشد.» سایت اینترنتی مایکل دارای نمادهایی از آتش های مشتعل و تصاویر اریک و دیلان است. متنی که زیر این تصاویر نوشته شده است، می گوید «آنها صلیب های شما را از بین بردند. بسیار خوب! شما که به آنها نیاز ندارید.» (مایکل، ۲۰۰۰) بسیاری از پیام های موجود در آرشیو مایکل از رسانه ها می خواهند که فشار بیاورند. فاکس ترُت می پرسد: چرا رسانه ها می کوشند تا واقعیت این تراژدی را مخفی کنند؟ پاسخ یک کلمه است: «سرگرمی.» ای دنیا! چشمانت را باز کن، این جریان در هر مدرسه ای در گوشه و کنار دنیا اتفاق می افتد و خودت برای «واقعیت های» موجود در جریان رسانه ایِ غالب ناراحت نکن؛ به آنچه می بینی، آنچه می شنوی و مهم تر از همه، آنچه می دانی، باور داشته باش. اریک و دیلان! تا ابد آسوده بخوابید.» (فاکسترات، ۲۰۰۰) در این یادمان های آن لاین، جوانانی که احساس می کنند گفتمان عمومی درباره کلمباین آنها را به حاشیه رانده است، تفسیرهای رسانه های خبری از این تیراندازی ها را به چالش می کشند و روایت های خود را ارائه می کنند.

جشنواره «مرد سوزان»، مکان دیگری برای فرهنگ مادی سوگواری و طرح گفتمان های مطرود است؛ این برنامه، یک جشنواره هنری یک هفته ای در صحرای نوادا است که در سال ۲۰۰۷ بیش از چهل هزار شرکت کننده را به خود جلب کرد. گزارش های خبری غالباً بر جنبه سکولار این جشنواره تمرکز دارند، ولی از سال ۲۰۰۰ به بعد، هر ساله، معبد یادبود بزرگی که در پایان این گردهم آیی

سوزانده می شود، به یکی از کانون های توجه این جشنواره پرطرفدار بدل شده است. به جا آوردن آیین ها در جشنواره «مرد سوزان» (مانند آیین های آن لاین و یادمان های تعبیه شده روی نیمکت پارک ها) هر گونه تلاش برای ترسیم مرزی روشن بین بعد سکولار و بعد دینی را به چالش می کشد. در سال ۲۰۰۳، معبد یادمان «مرد سوزان» را «معبد اشک ها» در «آرام گاه بزرگ» نامیدند و آن را به اشخاصی اختصاص دادند که خودکشی کرده اند. این معبد در پایان هفته با هزاران پیام دست نوشته، عکس و صدقه برای مردگان پر شد. البته بسیاری از آنها بر محراب اصلی اختصاص داده شده به خودکشی کرده ها تمرکز داشتند. دیوید بِست، طراح معبد، به من گفت: «آنها (افراد خودکشی کرده) می توانند در اینجا احترام ببینند.» وی می خواست فضایی را برای یادبود خودکشی کرده ها ایجاد کند؛ زیرا مشاهده می کرد بیشتر ادیان آنها را نادیده می گیرند و با سکوت از کنارشان می گذرند. (پی کی ای، ۲۰۰۵) ناجورجایی های در مقیاس کوچک تر مانند سایت های اینترنتی اریک و دیلان و محراب خودکشی مرد سوزان، تعاملِ شخصی شده با مردگانی را امکان پذیر می کنند که در جاهای دیگر قابل دسترسی نیست. این معبد همانند دیگر گونه های دین مدنی مجلس یادبود، فضایی را برای همه فراهم می کرد تا بدون ضرورت التزام به دینی خاص، در قالب های دینی (معبد و محراب) مشارکت داشته باشند.

رفتار فیزیکی شخصی مانند نوشتن روی دیوارهای «آرام گاه بزرگ» و گذاشتن گل روی صلیب های تیراندازان کلمباین، به راه هایی برای ابراز ارزش ها، نگرش ها و زیبایی شناسی دینی بدل شده که ممکن است با ارزش ها، نگرش ها و زیبایی شناسی مسلط در جامعه متعارض باشند. خود بدن ها نیز می توانند به یادمان های زنده ای برای

مردگان، گواه ایمان یا آن گونه که دیوید چیدستر می گوید، «زمینه ای جهانی و زیربنایی برای دین» بدل شوند. (چیدستر، ۲۰۰۵: ۵) تصاویر دینی از مردگان می تواند در حرم های یادبود، هم پوشیده شود و هم تجسد یابد. همان گونه که جان برگر در «شیوه های دیدن» متذکر می شود، ما دنیا را با الفاظ تبیین می کنیم، ولی «دیدن، پیش از الفاظ واقع می شود ... این دیدن است که جایگاه ما در دنیای پیرامون را تثبیت می کند.» (برگر، ۱۹۷۲: ۷) در دبیرستان های واقع در بخش های مرکزی شهر و در مراسم جمعی تدفین، تصویرهای ایمان و غم را آشکارا می توان روی بدن ها دید و این تصاویر، یادمان خشونت در بین جوانانند. اَسوَد هایسِ عکاس، عکس هایی با عنوان «آسوده بخواب» را در اوکلند واقع در کالیفرنیا برای دانش آموزان دبیرستانی روی تی شرت چاپ می کند؛ دانش آموزانی که می خواهند به یاد دوستان و بستگانی باشند که به صورت خشونت باری کشته شده اند. «این راهی است برای ابراز هم دردی، سوگواری و غم ... این کار، آنها را روی تی شرت جاودانه می کند.» (هایس، ۲۰۰۴) حاضران در یک سوگواری شبانه در نیواُرلئان در سال ۲۰۰۴، تی شرت های «آسوده بخواب»ی را پوشیده بودند که در قالب زیرنویسِ تصویری از درگذشتگان وعده می داد که: «در آن سو، شما را خواهم دید.» (یانگ، ۲۰۰۴) تی شرت های «آسوده بخواب»، همانند هدایای روی نیمکت که هنگام دویدن صبحگاهی در پارک به آنها برخورد کردم، شواهدی شخصی بر ایمانی هستند که در فضای عمومی ابراز می شود. الیزابت آروک و ویلیام کینان در مقدمه خود بر کتابی جدید درباره دین مادی می نویسند، «ایده دین به خودی خود، خارج از تجسدش در جلوه های مادی، پیچیدگی فراوانی دارد.» (آروک و کینان، ۲۰۰۶) به همین ترتیب، پوشیدن تصاویر دینی و نمادها می تواند قالب های مهمی از

مراعات امور دینی باشد که در زندگی روزمره، در خانه، مدرسه، بازار و در خیابان ها صورت می گیرد. یادمان نیمکت پارک، صلیب های کلمباین، معبد مرد سوزان و تی شرت های یادبود، نمونه های معاصری هستند که می گویند انسان برای یافتن زنان یا مردانی که عمل دینی انجام می دهند، لازم نیست به مکان هایی برود که عموماً «مذهبی» شمرده می شوند.

جغرافیای مقدس حیاط های پشتی و حاشیه راه ها

جغرافیاهای مقدس همه جا در اطراف ما وجود دارند: در خانه ها، حیاط های پشتی، پارکینگ ها و حاشیه راه ها. جوامع مهاجر، نمونه برجسته گذار و سکونت هستند که بر اساس استدلال توماس توییـد، مشخصه دین در قالب «جریان»، (توییـد، ۲۰۰۶) مهاجران از اقیانوس ها و کوهستان ها گذر می کنند و سکونت در وطن های جدید خود است، در عین زنده نگاه داشتن آداب و رسوم و باورهای سنتی می آموزند. پناهندگان لائوسی جنگ همونگ یکی از نمونه های فراوان تعارض بین فرهنگ های دینی مهاجر و انتظارات غربی امروزین در مورد ماهیت دین هستند. این تعارض حتی به فضای فیزیکی نیز کشیده شده است. اندکی پس از آنکه به کالیفرنیای شمالی منتقل شدم، متوجه گردهم آیی بزرگی از خانواده های همونگی شدم که در حیاط پشتی کوچکی زیر یک چادر در خانه ای جمع شده بودند که وقتی به سر کار می رفتم در مسیرم قرار داشت. آنها با اینکه با فشار و ازدحام در

کنـار همسایگـان خود نشسـته بودنـد، در خارج از ساختمان، در یک چاله، چنـد جوجه را نگه داری می کردنـد و تاس کباب هایی را می پختنـد که بوی عجیبی داشت. سه روز بعد نیز آنها به دلیل آنچه متوجه شدم مراسم تدفین است، همچنان همان جا بودنـد. مراسم تـدفین و دیگر آیین هـای سـنتی به ویژه هنگـامی که همونگی هـا، حیوانـات قربـانی را در امـاکن عمومی مانند پارکینـگ هـا بـا خود می آوردنـد، برای آنهـا مشـکل ایجاد می کرد. (چو، ۲۰۰۴) از نظر همونگی هـای حاضـر در کالیفرنیـا، مشـکلات ناشـی از پس و پیش کردن یک سـبک زندگی با سبکی کاملاً متفاوت، در مکان هایی مانند بیمارستان ها و مراکز تدفین که حوادث مهم زندگی در آنها رخ می دهد، به بهترین صورت قابل مشاهده است. (فادیمان، ۱۹۹۷)

یـک همونگی ناشـناس که در واکنش به مطلبی ثبت شـده دربـاره اپیزود «آناتومی گرِی» در وبلاگی در سال ۲۰۰۵ بحث می کرد، انتقـاد داشت که «آیین های شـمن تقریباً هیـچ گاه در بیمارسـتان یا فضای عمومی برای فرد خاصـی اجرا نمی شود، مگر اینکه حادثه ای در منطقه رخ داده باشـد و شـمن برای نشاط دادن به شـخص حادثه دیـده به آنجا رود.» (Racal Pro-Fle, ۲۰۰۵) در یکی از داسـتان های این اپیزود، یک زن جوان همونگی غرب زده، به دلیل اینکه والـدینش به وی می گوینـد برای بازگشت روحش، ابتـدا یک شـمن بایـد آن را فرا بخوانـد، از تن دادن به عمل جراحی حیاتی خودداری می ورزد. پزشـکان و پرسـتاران در بدو امر زیر بار نمی روند، ولی سـرانجام می پذیرند که یک شمن با بالگرد به بیمارستان بیاید و این آیین را اجرا کند. (برِت، ۲۰۰۵) پس از پخش این نمـایش، بیننـدگان همونگی در وبلاـگ هـا و گروه های گفت وگو در مورد صـحت و راستی نمایش آیین شمنی در بیمارستان به بحث پرداختند. (Yellow Content, ۲۰۰۵)

ص:۳۱۷

بازدیدکننده ناشناس دیگری بر این باور بود که این تعارض بیش از حدّ برجسته شده است. وی توضیح داد که بسیاری از بستگان ذکورش، پزشک هستند و مادرش نیز یک شمن است، ولی خانواده اش، هم برای آداب و رسوم درمانی سنتی و هم برای رویّه های درمانی غربی ارزش قائلند. (Racal Pro-Fle, ۲۰۰۵) این گفت وگوهای اینترنتی، دنیاهایی را که مشتریان تلویزیونی همونگی جوان در آن زندگی می کنند، به هم نزدیک می سازد و نوع گفتمانی را منعکس می کند که همونگی ها در آن مشارکت داشته اند تا آداب و رسوم آیینی خود را در زمینه درمان به بیمارستان ها و پزشکی غربی را به جوامعشان وارد کنند. تقریباً در همان زمان که این اپیزود پخش می شد، شمن های همونگی در مِرسِد واقع در کالیفرنیا با بر تن کردن نشان های بیمارستانی، در پارکینگ های بیمارستانی، حیوان قربانی می کردند. (یودسکای، ۲۰۰۶) در واقع، همونگی ها مکان های مقدس روستاهای خود را در کوهستان های لائوس با حیاط های پشتی و پارکینگ های امریکایی جابه جا کرده اند.

همان گونه که گفت وگوی گسترده ناظر به «آناتومی گری» نشان می دهد، جوامع امریکایی ـ همونگی گوناگونی زیادی دارند. محققان در واکنش به نظریه پردازی پست مدرن و پست استعماری در مورد روایت های کلان، به تفاوت موجود در درون فرهنگ ها و میان فرهنگ ها توجه بیشتری نشان می دهند. وِندی دانیگر توصیه می کند که در بافت «متشابه» باید به دنبال «درخشش خاصی از تفاوت» بود تا حوزه کار تطبیقی مشخص شود. (دانیگر، ۲۰۰۰: ۷۲) همونگی ها نه تنها با نهادهای غربی، بلکه با خانواده های خود که خواستار ملغی کردن آداب و رسوم سنتی هستند، کشمش دارند. یک دانش آموز همونگی برخلاف منتقدان

همونگی ناشناس، در مورد تنش های موجود در خانواده اش با من سخن گفت؛ زیرا مادرش یک طبیب سنتی و دایی اش هم یک مسیحی ایمان بازیافته است که درمان شمنی را به عنوان کار شیطان تقبیح می کند. تعارض های موجود در خانواده ها نشان می دهد که ادیان همیشه به راحتی «پا بر جا» نمی شوند. آنها غالباً با یکدیگر در حال تنش هستند و در مثال پیش گفته، شیوه های مذهبی بودن اعم از سنت همونگی و مسیحی امریکایی را به چالش می کشند.

رقص اِسلَم و مناجات سرایی برای خدا

من به فعالیت های دینی در مکان های غیرمنتظره مانند نیمکت های پارک ها و پارکینگ بیمارستان ها اشاره داشتم، ولی موسیقی و فیلم محبوب نیز می تواند به طور غیرمنتظره در اماکن دینی آشکار یافت شود. از سال ۱۹۸۳ به بعد، در هر تابستان، صداهای جشنواره موسیقی مسیحی کُرنِراِستون در کوره راه های دور در نزدیکی شهر کوچک بوشنِل واقع در ایلینویز به گوش می رسد. در سال ۲۰۰۴، یک خبرنگار به نام اندرو بیوجان در حال گشت و گذار در میان چادرهای نمایشگاه برپاشده در کُرنِراِستون در میان بیست هزار بازدیدکننده دیگری بود که به این جشنواره آمده بودند. وی از اینکه تمامی بازدیدکنندگان از بخش «جوان مسیحی محافظه کار» دیدن نمی کنند، متعجب شد. برای مثال، وی متوجه شد که یک غرفه پرطرفدار «راک برای زندگی» و عرضه کننده تی شرت هایی با عبارت «کشتن نسل

مرا متوقف کنید» را مرد جوانی اداره می کرد که «یک لباس موهاکی زبر و آستردار و یک کت نیم تنه چرمی با وصله هایی مربوط به گروه های پانکی به تن داشت که اگر می دیدند او کجا مشغول به کار است، احتمالاً دچار حمله قلبی می شدند». (بیوجان، ۲۰۰۶)

اگر بنا باشد در مورد سبک و موسیقی جوانان مسیحی سخن بگوییم، باید گفت رفتارهای کلیشه ای رایج، دیگر کارآیی چندانی ندارند. در سال ۲۰۰۳، جکی رابرتز، مادری اهل فلوریدا، یک کامیون بچه را با اتومبیل به کُرنرِاستون آورد، ولی در وبلاگ خود نوشت: این «صحنه موسیقی معاصر مسیحی آن چیزی نبود که انتظارش را داشتند ...؛ زیرا با گروه هایی از هیپی ها، پانکی ها، گوت ها، موهاک هایی با رنگ آمیزی های روشن و انبوهی از خال کوبی ها برخورد کردند.» (هرتز، ۲۰۰۳) گویی که با اتومبیل به قلب ضدفرهنگ موسیقی جوانان مسیحی وارد شده باشند. کُرنرِاستون با دعوت از پیروان کتاب مقدس برای بررسی گونه های متنوع فرهنگ عامه، شهرتی برای خود دست و پا کرده است.

«کُرنرِاستون» از این نظر که هزاران شرکت کننده نوعی زیارت را به جا آورده اند و انتظار دارند قلب ها و ذهن هایشان در جشنواره متحول شود، شباهت بسیاری به «مرد سوزان» دارد. ممکن است گمان رود که آنها در دو کرانه طیف برنامه های جشنواره ای قرار دارند، ولی هم «مرد سوزان» و هم «کُرنرِاستون»، طیفی از حرم ها، محراب ها، مراسم مذهبی، رقص و موسیقی را عرضه می کنند. صدها گروهی که در «کُرنرِاستون»

نقش آفرینی می کننـد، تمامی ژانرها، از پانکی گرفته تا وُرلـد بیت را تنها بر اساس دو معیار دربردارنـد: باید مطلوب باشـند و بتواننـد دوام بیاورنـد. برای مثال، پیام های مبتنی بر کتاب مقـدس، شـعارهای مخالف سـقط جنین، پرهیز از مشـروبات الکلی و خط مشـی های جنسـیتی «کُرنِراِستون» به روشنی بیان می کند که این جشنواره، گرچه تاد هِرتزِ ژورنالیست آن را «وُوداِستوک عیسی» نامیده است، جشنواره «وُوداِستوک» دهه ۶۰ نیست. (هرتز، ۲۰۰۳)

با این حال، «کُرنِراِسـتون» یکی از موارد قابل توجه مسـیحی سازی فرهنگ های دیگر و رسانه های عمومی است. ایمَجیناریوم، نام مکانی در «کُرنِراِسـتون» است که در دعوت از مشارکت کنندگان در جشـنواره برای رویارویی با فرهنگ رایج و اختصاص دادن آن به خـود، پـا را از حـدّ خود فراتر می گـذارد. یکی از برنـامه ریزان ایمَجینـاریوم، فعـالیت هـایی را که زیر چادرهـا در جریـان اسـت، چنین توصـیف می کنـد: «برخـوردی بین کلـوپ میکی مـوز و آدابِ اِسـتار ترِک.» (هرتناشـتاین، ۲۰۰۶) کَتلین لاندکوئیست، یکی از بازدیدکنندگان از جشنواره، این وضعیت را چنین بیان می کند:

اینجـا جـایی است که تمـامی گونه هـای مسـیحیان گرد هم می آینـد تا فرهنگ عامه ـ هر چیزی از گودزیلا گرفته تا فلانری اُکـانِر، پرونـده هـای ایکس، ارباب حلقه ها، فرانکشـتاین، جِیسون و آرگونات ها، ژولیوس وِرن و بوفی؛ قاتل خون آشام ـ را بررسی و موشکافی و از آن قدردانی کنند. (لاندکوئیست، ۲۰۰۶)

ایمَجیناریوم هر سال روی موضوعی انگشت می گـذارد که برنامه ریزانش، برنامه ها، فیلم ها، سـخنرانان و کارگاه ها را در آن زمینه طراحی می کنند. این موضوع ها بر حواشی و دو کرانه نهایی فرهنگ عامه تمرکز دارند: ماریلین مانسون به جای پاریس هیلتون و فیلم های فرقه ای به جای محصولات جذاب هالیوودی.

جریـان هـای مربوط به «کُرنِراِسـتون» نشـان می دهـد که در برنـامه معاضـدتی جوانان مسـیحی، اختصاصـی کردن سـبک ها و موسـیقی های جای گزین در حال افزایش است. پایگاه اینترنتی Chrstangoth.com مشتمل است بر مقالات، قدردانی ها و یک لینک به سازمان منطقه واشـینگتن دی. سـی.ــ مریلند موسوم به «امید مطرودان» که به خرده فرهنگ های مسـیحی یاری می رساند. لویال تی. «جوانی که از سال

ص:۳۲۲

۱۹۹۸، خود را وقف تبلیغ برای مسیح» کرده است، سازمان «امید مطرودان» را می گرداند با هدف «ایجاد اتحاد و رفاقت در عرصه زیرزمینی به عنوان یک عرصه منسجم... تا سه خرده فرهنگ بزرگ زیرزمینی یعنی جوامع پانکی، گوت و هاردکُر را نه تنها گرد هم آورد، بلکه با یکدیگر متحد کند.» (Hope for the Rejected, ۲۰۰۷) جشنواره های موسیقی مسیحی مانند «کُرنِراِستون» و سازمان هایی مانند «امید مطرودان» مجدانه می کوشند تا آیین های سنتی مانند دعا و مطالعه کتاب مقدس را با خرده فرهنگ های نوپای امریکایی در هم آمیزند.

به هر حال، نوازندگان مسیحی در عرصه راک غالباً در تنش بین جاذبه جریان غالب و نیازهای جوامع مسیحی که خدمت بسیاری به آنها می کنند، گرفتار می شوند. فروشگاه های مسیحی از تهیه و فروش موسیقی «عناصر اصلی جنوب شهر» که گروه راک سنگینِ P.O.D. آن را اجرا کرده اند و یک موسیقی پرطرفدار در کُرنِراِستون است، خودداری می کنند؛ زیرا روی جلد آن، «شخصی» به تصویر کشیده شده است «که چهارزانو نشسته است و حفره های روبازی در سر و بدن وی وجود دارد (یکی از آنها مشتمل بر قلب مقدس عیسی است و کبوتری نیز در حال انداختن نماد تثلیث به درون حفره دیگری است)». گروه P.O.D. این اثر هنری را برای بازار مسیحی با «جلدی سیاه با مربعی کوچک که تنها چهره شخص نشسته را می توان از میان آن دید»، تغییر داد. (بیوجان، ۲۰۰۶: ۲۹) لورنساندلر، روزنامه نگار مسیحی و جوان قرن بیست و یکمی، همانند نسلی قدیمی از پروتستان ها که از رادیو و تلویزیون برای اشاعه پیام آن نسل بهره می بردند، آنها را «نسل حواری» می نامد؛ چون اینترنت و

موسیقی های پرطرفدار را برای گرد هم آوردن هم قطاران خود داده اند. (ساندلر، ۲۰۰۶: ۱۲۱) نوازندگان راک مسیحی، مانند گوت های مسیحی که در حال گذار بین ارزش های محافظه کارانه مسیحی و خرده فرهنگ گوتی، بزرگ تر هستند، در عرصه ای جنجالی، راه خود را بین مسیحیت انجیلی و موفقیت های پررونق تجاری پیدا می کنند.

بسیاری از مسیحیان محافظه کار از اختصاصی شدن سبک خرده فرهنگی و رسانه های جمعی، ناخشنود هستند. «دانی دارکو» برای جمعیتی پرازدحام از شرکت کنندگان در ایمَجیناریوم اجرا داشت که بسیاری از آنها مشخصاً گوت بودند. تیم که یکی از این مخاطبان بود، در وبلاگ خود گله داشت که نتوانسته است کمکی کند، ولی صدای گروهی معترض را شنیده بود که «بیرون چادر، آوازهایی مانند نور جهان و عیسی، نور است را مکرر می خواندند.» (تیم، ۲۰۰۶) یکی از معترضان به نام داینا لیتز، «سفر مأموریتی و مخفیانه» خود به «کُرنِراِستونِ» سال ۲۰۰۶ را در وبلاـگش با مطلبی به عنوان «روزهای مردگان در اردوگاه جوانان مسیحی کُرنِراِستون» چنین توصیف می کند: «جمجمه ها و تصاویر نیز در آنجا قرار داده شده بود تا یادآور آقای راجرز باشد. آن روز، روز زیبایی نبود، بلکه شبی شیطانی در روزهای مردگان بود.» لیتز نگران این بود که جوانان، آداب و رسوم و باورهای درست مسیحی را در مورد مردگان فرا نگیرند:

در حرم پرنور مردگان، تصاویری از روزا پارکز گرفته تا آقای راجرز به چشم می خورد ... بسیاری از آنها با مردگان سخن گفته و می گویند: «من فقط

ص:۳۲۴

می خواهم تشکر کنم ــ به خاطر تمام آنچه وی به من یاد داده است.» گویا روح شخص مرده در آنجا حاضر است و می شنود. (البته در مورد این که چرا نباید با مردگان بر اساس کتاب مقدس سخن گفت، هیچ توضیحی ارائه نمی شد). (لیتز، ۲۰۰۶)

وبلاگ لیتز در مجله کُرنرِاستونِ ایالات متحده امریکا برای قوم مسیح، یک نبرد پرحرارت وبلاگی و دفاعی مجدانه در مورد «کُرنرِاستون» سال ۲۰۰۶ به راه انداخت. (ترات، ۲۰۰۶) بگومگوهای مربوط به کُرنرِاستون، دودستگی بین پروتستان های محافظه کار به دلیل نگرش صحیح به رسانه های جمعی و خرده فرهنگ های جوان را علنی می کند.

برگزاری جشنواره های موسیقی در سراسر کشور، حضور گروه های موسیقی و هوادارانشان در مای اِسپِیس و سهولت دانلود کردن موسیقی، دین و موسیقی را قادر ساخته است تا در «فضاهای دیگرِ» کلوپ ها، جشنواره های موسیقی و جوامع آن لاین، روابط جدیدی را برقرار کنند. اگر بخواهیم نمونه های معدودی را برشمریم، گوت های مسیحی، هواداران دوآتشه هار کریشنا، پیروان هیپ هاپی مسلمان در یک فرهنگ موسیقایی واسطه، گروهی و بزرگ تر، جایی برای خود باز کرده اند. صحنه های نمایش هاردکُر و پانک که غالباً نقش های تکراری به شدت سکولار و آنارشیستی به آنها واگذار می شود، هاردکُرهای هار کریشنا، پانکی مسلمان و مسیحی را شامل می شوند. (هاردکُرهای هار کریشنا با شیفتگان کریشنا که در فرودگاه ها آواز

ص:۳۲۵

می خوانند، تفاوت بسیاری دارد. با این حال، مثلاً هنگامی که گروه هاردکُر ۱۰۸ در شوهای زنده خود در میان آوازها، آواز «هار کریشنا، هار راما» را می خواند و یادبود شخصی یکی از اعضا به نام راساراجا را در سایت مای اِسپِیس خود درج می کند، بین آنها هم پوشانی به وجود می آید). (داسا، ۲۰۰۷) ازاین رو، دین، موسیقی عامه پسند و سیاست در جشنواره ها و شوهای موسیقی به شیوه های نامنتظره ای هم گرا می شوند.

موسیقی، از سرود های نیایشی در کلوپ های پانکی گرفته تا رپ اسلامی سیاه پوستان، رسانه ای مهم برای بیان آداب و رسوم و باور دینی و شکل دادن به آن است. مسیحیان متعلق به خرده فرهنگ ها، مسلمانان هیپ هاپی و گروه های دوآتشه هارکریشنا، در فرهنگ عامه و سنت های دینی ِخود که هنجارها را وارونه می کند و رفتارهای کلیشه ای را به چالش می کشد، جایی برای خود باز کرده اند.

اگر بنا باشد بر اساس محبوبیت بروشورهای تبلیغاتی و بی محتوای فروشگاه های بزرگ قضاوت شود، خبرنگاران آماده به خدمت و عوام اهل مطالعه، عاشق داستان های مربوط به بیگانه پلید هستند. خون آشام هایی که دانشجویان بی گناه دانشکده ها را قربانی می کنند، در مقایسه با تلاش های من برای نیک نهاد کردن اعضای دروازه بهشت، تیترهای بهتری هستند. ممکن است برای بازگرداندن پویایی به موضوعات مطالعات قدیمی در زمینه دین و برای تصحیح تاریخ استعماری دین و تاریخ عناصر «بیگانه» با آن، همان گونه که یوهانِس فابیان توصیه می کند، بکوشیم تا به نوعی «هم زمانی» دست یابیم که «معاصر بودن را به عنوان شرط مواجهه های

ص:۳۲۶

حقیقتاً دیالکتیکی بین اشخاص و نیز جوامع» بپذیرد. (فابیان، ۱۹۸۳: ۱۶۴) گرایش نظریه های رسمی در باب دین به این سمت است که مطالعه ریشه ای در حوزه دین را با مانع روبه رو کنند. آنها غالباً بیشتر از آنکه ما را به موضوعاتِ مورد مطالعه نزدیک کنند، ما را از آنها دور می سازند.

نمونه هایی از مردم دین داری که کار خود را به صورت شفاهی و مجدّانه انجام می دهند، مانند شمن های همونگی در پارکینگ بیمارستان ها و گوت های مسیحی در اماکن اردوگاهی و گرد و خاکی جشنواره ها، گونه های پیوند خورده جدیدی از نمود دینی هستند. ناجورجایی های دینی ــ یعنی همین اماکن نامنتظره و بیگانه ــ یک جبهه دینی جدید هستند: جشنواره ها، جوامع اینترنتی نوجوانان، خیابان های شهر، پارکینگ بیمارستان ها، حرم های واقع در حاشیه راه ها، محراب های خانگی و اعمال فیزیکی. نه تنها پژوهشگران در مکان های مختلف در جست وجوی دین هستند، بلکه مردان و زنان مذهبی نیز امروزه مایلند آداب و رسوم و باورهای خود را در حیاط های پشتی و خانه هایشان همانند معابد و کلیسا ها اِعمال کنند. پانک های مسلمان که سجاده های نماز خود را بیرون می آورند، محراب های روزهای مردگان، سرودهای «هار کریشنا» که روی صحنه اجرا می شود و حرم های واقع در حاشیه راه ها، آثار مقدس ادیان منسوخ نیستند، بلکه همانند ساحره های نوجوان اینترنتی، سنت هایی باستانی هستند که با نسل اینترنتی تطبیق می یابند و آن را شکل می دهند. من از طریق گرد هم آوردن رپ های مسلمان، فعالان دوآتشه کریشنایی در زمینه حقوق حیوانات و گوت های مسیحی هوادار حقوق بشر، به دنبال چالش کشیدن فرض های مرتبط با دین و رسانه عمومی هستم. گرایش های مهم دینی در حواشی،

در فضاهـای دیگر و در نهادهـای دینی بزرگ تر و قابـل تشـخیص تر شـروع به کـار می کننـد. روشن است که نمودهای تعهد دینی و اسـتفسار دینی در زندگی روزانه و اعمال جسـمانی، از جمله در تولید و استفاده از موسیقی، تلویزیون، فرهنگ مادی و اخبار، مشـهود است. توجه به دینی که در متن زندگی است، دین در خیابان ها و دین مادی، در وهله نخست مسـتلزم این است که نظری به امـاکن نـامنتظره و معمولی بینـدازیم تا مکان های دینی متکثر و اهمیت آنچه را در این اماکن در حال وقوع است، درک کنیم.

ص:۳۲۸

۱۳ متن(۱)

ایزابل هافمیر(۲)

بر گردان: محمدرضا امین

در عرصه دین، مسئولیت های طاقت فرسایی بر عهده متون گذاشته شده است. دعاها، سرودهای نیایشی و اوراد، همگی باید از موانع هراسناکی بگذرند که زندگان و مردگان را در تلاش برای فریب دادن خدایان و نیاکانِ مخاطب این اذکار، از یکدیگر تفکیک می کنند. متونی که سیر آنها در جهت عکس است، باید به همین ترتیب، مؤمنان را متقاعد کنند که پیام های مقدسی هستند.

ازاین رو، متون دینی در اغراق آمیزترین گونه، موضوع های روش شناختی مهمی را مطرح می کنند که با هر گونه تحلیل متنی در تقابل هستند. متون چگونه معنا را ایجاد می کنند؟ چگونه فرآیند خطاب قرار دادن مخاطبان خود را هدایت می کنند؟

ص:۳۲۹

۱- Text.

۲- Isabel Hofmeyr.

هنگام گذار از زمان و مکان، چه اتفاقی برای متون رخ می دهد؟

در واقع، نظریه پردازان ارتباطات معتقدند که متون دینی برای رسانه های جمعی که غیرحاضران را مخاطب قرار می دهند، مدلی ارائه می کنند. «هیچ یک از ارتباطاتی که از طریق رسانه های انتقال دهنده یا ضبط کننده صورت می گیرد ... اساساً قابل تمییز از ارتباط با مردگان نیست». (پیترز، ۱۹۹۹: ۱۷۶)

منظور ما از متن چیست؟ متن، در عرصه مطالعات رسانه ای به ویژه در رشته تخصصی مربوط به فرهنگ، مفهومی زیربنایی است. متن که به منزله ترکیب متشکل از نشانه هایی شناخته می شود که بیننده، شنونده یا مخاطب برای آن اهمیت قائل است، به مفهومی انعطاف پذیر بدل می شود که به همان اندازه که می تواند در مورد یک داستان روزنامه ای، صادق باشد، بر یک مرکز خرید نیز صدق می کند. (هنکس، ۱۹۸۹) بدین معنا، یک متن دینی، چندبعدی است و به تمامی جنبه های یک رخداد معنوی از جمله معماری، رقص پردازی و پوشش آن، استفاده از صدا، آواز، قربانی و مواردی از این دست، مرتبط می شود.

دیگر تعاریف متن، محدودتر است و بر عنصر چاپ یا نوشتن، انگشت می گذارند. تعریف دیوید مورگان چنین است: «متن، یعنی چیزی مکتوب، نشریافته، ذخیره شده، با صدای بلند یا آهسته خوانده شده، خریده شده و به بحث گذاشته شده، داد و ستد شده و به نمایش درآمده. متن، نقل، ویرایش، بازنویسی می شود، با دیگر متون مقایسه می شود و درباره آن اندیشه می شود.» (مورگان، ۲۰۰۵: ۸۹) برای رسیدن به اهداف این فصل، همین تعریف را بسط می دهیم تا زبان گفتاری را نیز در بر بگیرد. بنابراین، متن، ترکیبی از نشانه های کلامی است که کاربرانش آن را امری منسجم و خطابی می دانند.

در مورد تحلیل متون، مطالعه عالمانه در مورد دین و رسانه موجب عرضه

خیره کننـده روش شناسـی هـای متنی و ادبی شـده است. هرمنوتیک های ناظر بر کتاب مقـدس یکی از کهن ترین سـنت های غربی دانشوری متنی را تشکیل می دهد. مطالعات ادبی انگلیسی به عنوان رشته ای که در میانه های قرن نوزدهم پدید آمد، از آن زمـان به بعـد، روش هـایی را برای بهترین راه تفسـیر متون تـدوین می کرد. در نیم قرن گذشـته، مطالعات ادبی، فرهنگی و رسانه ای، بخشـی از چرخش زبان شناختی علوم انسانی و علوم اجتماعی را موجب شده و شکل داده است؛ علومی که به دنبال تحلیل ماهیت چندبنیانی گفتمان و متنیت هسـتند. در تعابیر به یاد ماندنی بارت، متون اشـیایی هستند دارای «ژرفای درخشنده»، «فضاهـای گسترده فرهنگی که شـخص مـا ... صـرفاً یـک معبر از میـان آنهاست.» (بارت، ۱۹۸۹: ۳۱) متون، سـرشار از «طنین» فریب دهنده «زبان» هستند. (همان: ۳۱)

این میراث هـای غنی تحلیـل متنی، معروف هسـتند و همواره راه هایی مبتکرانه برای تفسـیر متون شـفاهی یا مکتوب (یا هر دو) ایجاد می کنند. با این حال، گرایش برخی از این رویکردها به بدیهی انگاشـتن این مطلب است که متن به خودی خود، بدیهی است. آنها به ندرت به این پرسش ابتدایی نیاز دارند که متن سرانجام چگونه به معنای دقیق کلمه تعریف می شود؟ پرداختن به این پرسش مستلزم بررسی مسائل مربوط به خوانندگان، اقبال، مخاطبان و عموم است.

این عرصه، مطالب و مباحث فراوانی را دربرمی گیرد. مطالعات رسانه ای، پیشـینه ای طولانی در بررسـی مخاطبان دارنـد. مدل های اولیه ارتباطات که متن را «گلوله ای جادویی» و نافـذ می پنداشـتند که در ضـمیر خواننـده ـ بیننـده منفعل نفوذ می کنـد، جای خود را به ایـده های خواننـده ـ بیننـده فعال داده انـد؛ ایده هایی که به کار بردن یک متن را در آنِ واحد به معنای تولید آن نیز می دانند. به عبارت دیگر، هر قرائتی از متن، متن جدیدی تولید می کند. مجموعه ای از دانشوری های منسجم در

باب فضای عمومی، پرسش های گسترده تری را در مورد مفاهیم انسجام اجتماعی مطرح کرده است که ممکن است از به کار بردن مشترک گفتمان ها و متون خاص سر برآورند. (وارنر، ۲۰۰۲)

انسان شناسی دین نیز با این بحث مرتبط است. این بخش از دانشوری ها، پرسش هایی را درباره این نکته مطرح می کند که اشیا و کلمات، در مراسم دینی مربوط به این کلمات چگونه باید در کنار یکدیگر قرار گیرند تا از نظر معنوی اهمیت پیدا کنند. (کین، ۲۰۰۷؛ اِنجِلک، ۲۰۰۷) همان گونه که وِب کین(۱) اثبات می کند، در [جزیره] سومبا(۲) واقع در اندونزی برای جلب توجه نیاکان به آیین شفاعت، باید قربانی کردن حیوانی خاص با مجموعه مشخصی از تشریفات خطابی همراه شود که شخص خاصی بر زبان می آورد. به همین ترتیب، آیین عشای ربانی کاتولیکی دست کم مستلزم این است که میزبانی دارای مقام مذهبی با اوراد لفظی خاصی که کشیش بر زبان می راند، همراه شود.

با پیشینه ها و قوم نگاری های مربوط به قرائت نیز پرسش های مربوط به اجتماع متنی دینی و اینکه چگونه متون دینی از طریق تکرارهای بی پایان، مرجعیت و مشروعیت می یابند، روشن شده است. چه گروه های قاری کتاب مقدس در میان فقیران سیاه پوست افریقای جنوبی،(۳) چه یشیوا(۴) در بخش شرقی سفلی(۵) در نیویورک بررسی شود، این مطالعات، ابعاد گوناگون رابطه متقابل و سازنده بین این دو امر را می کاوند: خوانندگان، متون و اینکه «چنین رخدادهای متنی (یا سوادهای چندگانه(۶)) (استریت، ۱۹۹۳) چه انواعی از رویّه اجتماعی را تشکیل می دهند.»

۱- Webb Keane.

۲- Sumba.

۳- West ۱۹۹۹.

۴- yeshiva: مؤسسه آموزشی ــ دینی یهودی. (مترجم)

۵- Lower East Side.

۶- Multi-literacies.

سنت های دانشوری که به دنبال پرداختن آگاهانه به مادیّت متن و نقش آن در تفسیر هستند، با این کار هم گام شده اند.

همان گونه که لین اسکوفیلد کلارک می پرسد، چه تفاوتی می کند که کتاب مقدس از روی چاپ جلدچرمی لب طلایی خوانده شود یا از روی کتب مقدسِ هم شکلِ مجله های جدید نوجوانان که به تقلید از Cosmo Grl، Seenteen و Teen People چاپ شده است؟ (کلارک، ۳۳_۱ :a۲۰۰۷) با استفاده از یکی از عنوان های فرعی کتاب مدرنیسم مادی نوشته جورج بورنستِین(۱) می پرسم: «خط مشی های صفحه چیست؟»(۲) تاریخچه کتاب به عنوان یک عرصه تحقیقی، در پی پاسخ دادن به این پرسش است. به قول روژه شارتیه، ما باید «خود متن، آنچه متن را انتقال می دهد و عملی که آن را فراچنگ می آورد»، درک کنیم. (چارتی یر، ۱۹۸۹: ۱۶۱)

در ادامه این فصل، به دنبال کاوش این درون مایه های متن، اجتماع متنی و رویّه اجتماعی هستیم. مثال هایی که این فصل بر آنها تکیه دارد، عمدتاً از مذهب پروتستانِ تبلیغی قرن نوزدهم برگرفته شده است. این موضوع، صرف نظر از اینکه رشته تخصصی من است، تکیه گاه منحصر به فردی در باب مسائل فراملیت گرایی در اختیار ما می گذارد. با جهانی شدن سریع دنیا، صاحب نظران باید با شیوه های پرداختن به این واقعیت های در حال ظهور دست و پنجه نرم کنند. یکی از موضوع های مهم این است که موضوع های فراملیتی چگونه پدید می آیند. ژانرها، شیوه های خطاب کردن و فرم های خواندن که باید برای خوانندگان تنظیم شود تا خود را در شرایط فراملیتی تصور کنند، چیست؟ تقریباً همواره مسلّم انگاشته می شود که این روند، بدیهی است. از آنجا که مسیحیت تبلیغی همیشه فراملیتی است، مبنای خوبی برای بررسی روش شناختی

۱- George Bornstein, Material Modernism, ۲۰۰۱.

۲- What is the politics of the page?

این پرسش به دست می دهد.

تمرکز بر فراملیّت گرایی متنی قرن نوزدهم می توانـد به عنوان مکمّل مجموعه رو به رشـد فعالیت در عرصه دین و رسانه عمل کنـد. بخش اعظم این کار مسـتعد آن است که روی اقبال به رسانه و کاربرد آن در یک قلمروی ملی مشـخص انجام شود. چه در بررسـی فیلم های پنتیکاستی در غنا (می یر، ۲۰۰۶) و چه در تحقیق در مورد کتاب فروشـی های مسیحی در ایالات متحده، (بوردِن، ۲۰۰۷) بر به کارگیری این رسانه ها در یک فضای ملی مشـخص تأکیـد می شود، نه بر روی پرسـش از آنچه بین این عرصه ها اتفاق می افتد.

فصل حاضر، این پرسش ها را ذیل دو عنوان می کاود: رواج متنی فراملیّتی و ترجمه.

رواج متنی فراملیّتی

رواج متنی فراملیّتی

جنبش تبلیغ انجیلی پروتسـتانی می توانـد به صورت مؤثری، پیش تاز رسانه های جمعی چاپی فراملیّتی تلقی شود. سازمان های تبلیغی پروتستانی برآمده از ضرورت های مهم انجیلی، مسئول صدور میلیاردها متن چاپی به گوشه و کنار جهان بودند. به قول یکی از تاریخ نگاران آن، این جنبش، «بزرگ ترین رسانه منفرد ارتباط جمعی در قرن نوزدهم» بود. (برَدلی، ۱۹۷۶: ۴۱)

از منظر الهیـاتی، ایـن فعـالیت، تعجـب برانگیز نیست. انجیلیـان بر این بـاور بودنـد که «مـأموریت بزرگ» مسـیح مبنی بر ترویج انجیل، جوهره مسـیحیت را تشـکیل می دهد. ازاین رو، ضرورت فراوانی برای اشاعه ایده های مسیحی به بیشترین تعداد ممکن از مردم وجود داشت.

جـای تعجب نیست که یکی از درون مـایه هـای غـالب در رسـانه هـای تبلیغی، ایـده رواج مشـهود بود. نمایشـگاه هـای تبلیغی همواره نمـایش مطـالب دینی ترجمه شـده به زبـان هـای خـارجی را عرضه می کردنـد. این ترجمه، واقعیت رواج این متون در سطح

ص:۳۳۴

گسترده و تا دوردست را مجسم می کرد. به همین ترتیب، شخصیت هایی مانند کتاب فروش دوره گرد یا بانوی کتاب مقدس،(۱) نقش متون تبلیغی مؤثر را ایفا می کرد. در حکایات تبلیغی، نقل و انتقال یک ترفند بود و کشتی ها در کار تبلیغی مبلّغان مذهبی نقش نخ تسبیح را بازی می کردند. بیشتر تشکیلات بزرگ تبلیغی برای انتقال افراد خود به این سو و آن سو، کشتی های اقیانوس پیما در اختیار داشتند. چنین کشتی هایی، از نظر انگیزه های تأمین هزینه، سرگذشت ها، تصاویر، سرودهای نیایشی و اشعار، فرصت هایی برای کار تبلیغ ایجاد کردند. این کشتی ها به نمادی برای خود پیام تبدیل شدند و به تمام نقاط دنیا سفر می کردند.

در سال های اولیه جنبش تبلیغ پروتستانی، این باور به رواج مشهود، خود را در قالب این مفهوم وسیع نشان داد که کتاب مقدس بدون کمک دست های بشر، به صورت سحرآمیز رواج می یابد و تمامی افرادی را که با آنها روبه رو می شود، به کیش خود در خواهد آورد. تبلیغات اولیه انجمن کتاب مقدس خارجی و بریتانیایی (BFBS)(۲) که در سال ۱۸۰۴ تأسیس شد، کتب مقدس را در حدّ چیزی شبیه به مبلّغان کوچک ترسیم می کرد. (کَنتون، ۱۹۰۴: ۳۱۷) در این تمثیل ها، برای متون، توانایی های خارق العاده تصاحب و افسون در نظر گرفته می شود.

این نظریه مربوط به خوانش افسون شده، از نظر ژانر مهم انجیلی یا همان رساله(۳) بسیار روشن است. کتاب های راهنمای مرتبط با توزیع و قرائت رساله، این «پیام آوران صامت»(۴) را به عنوان اشیایی هیپنوتیزم کننده معرفی می کردند. در یکی از گزارش ها آمده است که به مردی رساله ای داده شد و او از شدت خشم آن را پاره کرد و روی فرش انداخت، با این گمان که خدمت کار آن را جارو می کند و دور

۱- Bible woman.
۲- British and Foreign Bible Society.
۳- Tract.
۴- “title: ۱۹۴۸ USCL) ”Noiseless messengers).

می انـدازد. روز بعـد، کاغـذها همچنان روی زمین بودند و مرد نیز خدمت کار را بازخواست کرد. او هم توضـیح داد که واژه «ابدی» را روی یکی از این کاغذپاره ها دیده و ترسیده است که آن را جارو کند و دور بیندازد. آن مرد تکه های کاغذ را به یکدیگر چسباند، رساله را خواند و کیش خود را تغییر داد. (واتز، ۱۹۳۴: ۸)

بـا وجود این، ممکن است چنین دیـدگاهی در مورد متنیت چنـدان جـالب به نظر نیایـد. در تمـامی ادیـان، متون مقـدس دارای ویژگی های سـحرآمیز دانسـته می شوند؛ یعنی می گویند آنها از بهشت نازل می شوند، در رؤیا دریافت می شوند و فرشـتگان آن را دیکته می کننـد. این مثـال، یـک نمونه پروتسـتانی انجیلی از این پدیـده است که علت گزینش، همراه و هم زمـان بودن چنین کارهای خطیری کنند با فوریت و شور و حرارت بوده است.

این رواج معجزه آسـا نیز بایـد از زاویه تحـولی تکنولوژیکی درک شود که زیربنـا و گـاهی محرّک آن رواج است. بر اسـاس تاریخچه BFBS نوشـته لِسـلی هاوسم، مدرنیزاسـیون صـنعت صحافی به واسطه تقاضا برای کتاب مقدس که از BFBS ناشی می شد، شتاب گرفت. (هوسام، ۱۹۹۱) BFBS همواره مترصّد گونه های نوین تکنولوژی بود که بتواند مجدانه، کتب مقدس را در شـمارگان مورد نیاز صـحافی کند. در اوایل قرن نوزدهم، صحافی هنوز هم در رده حرفه های کوچک قرار داشت. پیش از دهه بیستِ قرن نـوزدهم، طبـق عرف معمول، کتـاب صـحافی نمی شـد، بلکه در عوض، این رویّه همگـانی وجود داشت که اوراق صحافی نشده خریده. و سپس به خواست خود مشتری صحافی شود. (همان: ۱۹۹۱: ۱۲۳)

کتاب به صورتی که امروزه می شناسـیم، یعنی به عنوان یک کالای مـدرن که در قالب جلدهای همسان تولید می شود، اصـلاً وجود نداشت. سازمانی که به پیدایش این رویّه کمک کرد، BFBS بود که خواستار شمارگان فراوان کتاب هایی بود که

جلد آنها بتواند در مسافت هایی طولانی که این کتاب ها باید حمل می شد، دوام بیاورد. بر اثر فشار برنامه های BFBS برای تولید [کتاب]، کار صحافی هم به ناچار از یک حرفه پیشامدرن، به یک صنعت مدرن با تولید انبوه بدل شد.

ازاین رو، بررسی متون دینی در قلمروی مبلّغان پروتستان، ما را به طور مستقیم به قلب مدرنیته هدایت می کند. بخشی از این رابطه کاملاً مبتنی بر شیوه هایی است که تولید و مدیریت متون پروتستانی بر اساس آنها به عنوان عامل نوآوری مدرن گرایانه عمل کرده است. اثر دیوید نورد(۱) درباره انجمن کتاب مقدس امریکا(۲) نشان می دهد که ضرورت های توزیع متون در گستره وسیع و مسافت های طولانی چگونه موجب شد رویّه هایی مانند آمار و حفظ سوابق به صورت دقیق به یک تدبیر مدرن بدل شود. (نورد، ۲۰۰۷: ۳۷ _ ۶۶)

بعد دوم مدرنیته و تولید متنی پروتستانی چندان آشکار نبود و به شیوه ای تعلق دارد که غالباً به آن اشاره شده است و بر اساس آن، مدرنیته؛ یعنی روندی ظاهراً خشک و سکولار، از سحر و جادو، نیرو می گیرد. بر اساس روایت خود مدرنیته، غرض از مدرنیته این بود که عاملی جهانی برای عقلانیت، سکولاریسم و توهم زدایی باشد. همان گونه که اثر اخیر نشان می دهد، این عقلانیت جهانی، پدیده ای است همراه با خطای دید. از یک سو، این سراب مبتنی است بر حقّه حصول یک تجربه تاریخی اروپایی خاص به عنوان امری جهانی. (چاکرابارتی، ۲۰۰۰) از دیگر سو، نهادهای مدرن و مخاطبان آنها دست به دست هم داده اند تا به عنوان راهی برای قابل فهم کردن این نهادهای جدید، مدرنیته را از توانایی های جادویی آکنده کنند. (مرداک، ۱۹۹۷) پدیده مخاطبان که مطالعات زیادی را به خود اختصاص داده است، با این اعتقاد که رسانه های تلویزیونی، شبح زده هستند، بخشی

ص:۳۳۷

۱- David Nord.

۲- American Bible Society.

از این فرآیند را شکل می دهند. (اسکونس، ۲۰۰۰) رسانه های تلویزیونی، مردمی را به تصویر می کشند که در آنجا حضور ندارند. باورهای فرهنگی عمومی به جای درک کامل جزئیات ملال آور این پدیده، این روند را با عنوان شبح ها و ارواح توضیح می دهند.

رواج و تولید انبوه کتب مقدس، این روندهای جادویی را به صورت تحسین برانگیزی به تسخیر خود درآورده است. این تحول مبتنی بر آمیزه ای از «باور انجیلی جادویی» و «تکنولوژی پیشرفته» است که از طریق آن، کالاهای همسان از کارخانه های صحافی سرازیر می شوند. تبلیغات BFBS اصرار داشت که این رواج، فرآیندی الهی است و در مواقعی به دنبال سرکوب ابعاد ماشینی آن بود و در یک مورد نیز پی گیر حذف عبارت «چاپ شده به وسیله ماشین آلات» از یکی از چاپ های BFBS بود. (هوسام، ۱۹۹۱: ۹۵) تأمل برانگیزتر آنکه ممکن است بپرسیم: ایده های پروتستانی در مورد رواج جادویی، چگونه محیطی را پدید می آورد که در آن، خود ایده رواج فراملیتی می تواند معنا پیدا کند؟ با این حال، در مورد اقبال به این متون رایج چه می توان گفت؟ قرائت کنندگان در مناطق مختلف دنیا، از کتب مقدس پروتستانی چه می فهمند؟ برای پرداختن به این موضوع، به سراغ مضمون های مرتبط با ترجمه می رویم.

ترجمه

ترجمه

این ایده که «کتاب مقدس» در امپراتوری تبلیغی پروتستانی اولیه وجود داشته، نادرست است. ترجمه کتاب مقدس، زمان بَر بود. به توافق رسیدن بر سر چگونگی ترجمه واژگان مهمی مانند غسل تعمید،(۱) روح(۲) و رستاخیز،(۳) دشوار بود. بیشتر

۱- Baptism.

۲- Spirit.

۳- Resurrection.

مجامع تبلیغی از طریق انجمن کتاب مقدس کار می کردند که عموماً خواستار این بود که تمامی هیئت های تبلیغی پروتستانی در یک منطقه زبانی، در امر ترجمه با یکدیگر همکاری داشته باشند. گوناگونی نظرهای فرقه ای این روند را بیشتر به تأخیر انداخت. در برخی موارد، نیم قرن طول کشید تا عهد قدیم و جدید، ترجمه و در قالب یک کتاب واحد منتشر شوند. ازاین رو، «کتاب مقدس» به صورت مشتی کتابچه مجزا وجود داشت که از دیگر کتابچه ها قابل تمییز نبود. (هافِمیر، ۲۰۰۴: ۷۷ ـ ۷۹)

آنچه این صحنه را پیچیده تر می کرد، شیوه ای بود که در آن، کتاب مقدس (یا بخش هایی از آن) به گونه ای تغییر می کرد که گویا سنت های معنوی جدیدی ظهور کرده است. در مورد افریقا که حدود هزار زبان و گروه های نژادی فراوانی دارد، کتاب مقدس به شیوه های گوناگونی تفسیر شد. این «اصلاحات» از زمانی امکان پذیر شد که افریقایی ها، مسیحیت را در افریقا اشاعه دادند. مبلّغان مذهبی، معدود بودند و بین آنها فاصله های زیادی وجود داشت و عموماً با مردمی که برای تبلیغ مذهبی به سراغ آنها رفته بودند، فاصله فرهنگی بسیاری داشتند. کار دلالی انجیل بر عهده سربازان پیاده نظام مسیحیت افریقایی؛ یعنی معلمان کتکیزمی،(۱) راویان انجیل و بانوان کتاب مقدس گذاشته شد که بهترین راه ارائه ایده های جدید به مخاطبان خود را می شناختند.

مسیحیت افریقایی، الهیات های متمایزی را پدید آورد. این گونه ها مشتمل بود بر مسیح شناسی افریقایی(۲) (مسیح به عنوان واسطه خداوند و نه پسر خداوند)، تکیه بر شفا و تأکید بر مواهب روح القدس. در دیگر موارد، مسیحیان افریقایی، کتاب

---

۱ - Catechist: معلمی که برای آموزش دین از روش کتکیزم (catechism) یا همان پرسش و پاسخ استفاده می کند. (مترجم)

۲ - African Christology.

مقدس را دوباره «انجیلی ـ توراتی کردند»(۱) و مضامین عهد عتیق در مورد وحی و چندهمسری را که مبلّغان مذهبی درصدد کم اهمیت نشان دادنشان بودند، پراهمیت جلوه دادند. (هَستینگز، ۱۹۹۴)

شفاهی بودن و سواد، محمل دیگری هم برای توراتی ـ انجیلی کردن مجدد و هم در برخی موارد برای تورات ـ انجیل زدایی فراهم آورد.(۲) متون مقدس مسیحی حول محور پیوند استعاری بین «شفاهی» و «مکتوب» می چرخند. صدای شفاهی خدا به صورت چاپ (یا دست نویسی) منتقل می شود. (استاک، ۱۹۹۰: ۱۴۹) «آیین خواندن، تجربه اولیه بیان کردن و شنیدن کلام خدا را به صورت فشرده فراهم می سازد.» این درون مایه ها هنگامی که به جوامع شفاهی یا شبه باسواد جنوب صحرای افریقا وارد شد، اثر دیگری نیز از خود بر جای گذاشت. در اینجا، ایده های مربوط به سواد یا شفاهی بودنِ خدایی، به صورت های بدیعی درهم آمیختند. در برخی موارد، اعتقاد بر این بود که سواد، مستقیماً از جانب خدا (و نه اینکه سواد از طریق عاملیت فاسد هیئت های تبلیغی) پدید آمده است و فرشتگان به صورت اعجازآمیزی آن را در خواب و رؤیا به مؤمنان عطا می کنند. (هافمِیر، ۲۰۰۶) در موردی بسیار متفاوت، کلیسای جمعه ماسو(۳) در زیمبابوه، از کتاب مقدس استفاده نکرد؛ زیرا آنها [به ادعای خودشان]، کتاب مقدس را «به طور مستقیم و بی واسطه» به همان صورتی که از جانب روح القدس صادر می شود، دریافت می کنند. (اِنجِلک، ۲۰۰۷)

آیا می توان متن دینی را ترجمه کرد؟

آیا می توان متن دینی را ترجمه کرد؟

این تغییر شکل ها، بخشی از پیشینه بسیار طولانی تر ترجمه در درون مسیحیت را به

۱- Re-biblicized.

۲- De-biblicization.

۳- Friday Masowe Church.

وجود می آورد که بحث گسترده ای را برانگیخته است: آیا می توان متون دینی را ترجمه کرد؟ آیا زبان خدایی می تواند به زبان بشری ترجمه شود؟ آیا ترجمه به گسترش ادیان کمک می کند یا مانع از آن می شود؟

این بحث، طیفی از موضع گیری ها را ایجاد کرده است که از اصرار بر امکان پذیر نبودن ترجمه متن الهی، تا اصراری به همان اندازه مهم، بر امکان پذیر بودن ترجمه آن را شامل می شود. موضع نخست با اسلام مرتبط است که در آن، زبان عربی، یعنی زبان املای قرآن به وسیله فرشته، برترین گونه زبانی برای پرداختن به متن مقدس دانسته می شود. ترجمه ها، غیرمجاز نیستند، ولی در مرتبه ای پایین تر از متن عربی قرار می گیرند. موضع کلیسای کاتولیک (تا سال ۱۹۶۲) که معتقد بود بهترین شکل قرائت کتاب مقدس، به زبان لاتین است، نماینده موضعی مشابه با موضع اسلام است.

در مقابل، پروتستان ها به ویژه پروتستان های انجیلی، مترجمان پرشوری بودند. (سانه، ۱۹۹۱) این ترجمه های انجیلی عموماً با ایده ترجمه به عنوان وحی قرین بودند. در این دیدگاه، ترجمه از آنجا امکان پذیر می شود که اراده خدا تضمین خواهد کرد که معنای [مورد نظر] او [؛ یعنی مترجم کتاب مقدس] برداشت جدیدی را القا می کند. دومین دیدگاه پروتستانی، معتدل تر بود و بر آن است که ترجمه، یک فعل بشری و در معرض خطا و مبتنی بر تفسیرها و تصمیم های انسان است. (اِنجِلک، ۲۰۰۷: ۲۲ _ ۳۰)

پرسش های ترجمه، عرصه روش شناختی تحقیق متنی دینی را غنی می سازد. روشن است که یکی از نقاط تأکید، متن مبدأ و مقصد است تا روشن شود که گزینه های زبانی و سبکی ترجمه، کدام یک از شیوه های فهم را تعیین می کنند. در خارج از متن، نیازمند این هستیم که بپرسیم: ترجمه واقعاً چگونه انجام شده است و

دست اندرکاران ترجمه در مورد آن چه ایده هایی دارند؟ در نهایت، همان گونه که مطالعات درباره ترجمه نشان می دهد، ما بایـد مسائـل سیاسـی گسترده تری را در نظر بگیریم تـا بپرسـیم ایـده هـای مربوط به هم ارزی بودن یا نبودن چگونه پدیـد می آینـد؟ اینکه آیا متون، برگردان دقیق یکدیگر تلقی می شوند یا نه، نه تنها بر کیفیت ترجمه، بلکه بر تمایل سیاسـی گسترده تر به باور داشتن به قیاس ناپذیری افراد، ایده ها و فرهنگ ها مبتنی است. (لیو، ۱۹۹۹)

برای درک چگونگی عملکرد این موضوعـات در عرصه عمل، به سـراغ ترجمه اثر جان بانیان،(۱) یعنی کتاب سیاحت مسیحی می رویم که متنی مهم در مـذهب پروتسـتان انجیلی است و مخالفـان کلیسای انگلسـتان(۲) غالبـاً آن را کتاب مقـدس دوم می دانند؛ کتابی که مبلّغان مذهبی معزول، در سطح گسترده ای آن را ترجمه کرده اند.

سیاحت مسیحی

کتاب سیاحت مسیحی در سال های ۱۶۷۸ و ۱۶۸۴ در پی انقلاب انگلستان و در دو

۱- John Bunyan.

۲- Nonconformist.

بخش منتشر شد. بخش اول این کتاب، سرگذشت کریستین قهرمان را بیان می کند که راه خود را از زمین به بهشت باز می کند. بخش دوم نیز بیانگر داستان خانواده و همسرش کریستیانا است که قدم به قدم به دنبال وی می روند تا در بهشت به وی بپیوندند.

این کتاب به سرعت به یک اثر انجیلی اصیل بدل شد و مرزهای انگلستان را پشت سر گذاشت و به اروپای پروتستان و دنیای جدید رسید. این اثر، سفر بعدی و مهم خود را مرهون جنبش تبلیغی پروتستانی در قرن نوزدهم است. این جنبش که به میزان زیادی، ره آورد انجیلیانِ کلیسای ادنی است که سیاحت مسیحی برای آنان کتاب بسیار محبوبی بود، متن یاد شده را در بیشتر مناطق دنیا تبلیغ کرد و در نتیجه، حدود دویست ترجمه از آن در سراسر دنیا عرضه شد.

برای درک انگیزه این ترجمه ها باید نقش اصلی کتاب بانیان را در زندگی انجیلیان پروتستان فهم کرد؛ چون بیشتر آنها با این کتاب بزرگ شده، آن را در قرائت های روز سَبَت شنیده، روی تصاویر آن تأمل کرده و صحنه های آن را به نمایش درآورده اند تا خود را سرگرم کنند. بزرگ سالان، اثر بانیان را در روالی روزانه خوانده و در پوسترها، کارت پستال ها، اسلاید های فانوس های خیال، تابلوهای تئاتر و سینما، نمایش نامه ها، کارناوال ها و مراسم نیایشی گروه هم سرایان [در کلیسا] با این داستان رو به رو شده اند. حتی یکی از هواداران آن، باغ خود را به صورت پارک آموزشی سیاحت مسیحی طراحی کرد. سیاحت مسیحی به عنوان

کتابی که در ساختار عاطفی زندگی روزانه تنیده شده و خود را در حکایت های نوکیشی نشان داده است، به منزله کتابی مقدس با کاربردی آسان تلقی می شود که واقعیت های اصلی پیام پروتستانی را به طور خلاصه بیان می کند.

این انجیلیان از زمانی که به مبلّغان مذهبی تبدیل شدند، در ترجمه این متن شتاب ورزیدند. اگر بخواهیم این سیر را از نقطه شروعش دنبال کنیم، باید بگوییم حامیان مبلّغان مذهبی و مخالف با کلیسای انگلستان، این ترجمه ها را با پشتکار، نه تنها به عنوان راهی برای جلب توجه به تبلیغ در خارج از کشور، بلکه برای بالا بردن ارزش محبوب ترین نویسنده خود رواج دادند؛ نویسنده ای که در عین حال، پیش پاافتاده تلقی می شد و تشکیلات [کلیسای] انگلیکان از نظر الهیئتی به دیده تردید به وی می نگریست. در جلسات جمع آوری کمک های مالی، اسلایدهای فانوس های خیال، تصاویری از نسخه های این کتاب به زبان های خارجی را نشان می دادند. گاه نامه های تبلیغی، ترجمه ها و میزان اقبال به آنها را گزارش می کردند. در یکی از موارد، یک نمایشگاه تبلیغی، تابلوی زنده ای از یک مبلّغ مذهبی را به نمایش گذاشت که مشغول ترجمه سیاحت مسیحی بود. انباشت این گزارش ها ایده ای را پدید آورد مبنی بر اینکه این متن از نظر رواج دارای قدرت هایی جادویی است و در نوکیشی کسانی که با آنها روبه رو می شود، همانند یک کتاب مقدس کوچک عمل می کند. (هافمیر، ۲۰۰۴: ۵۶ _ ۷۵)

سیاحت مسیحی در افریقا۱

سیاحت مسیحی در افریقا(۱)

افریقا، بستر هجده ترجمه از کتاب بانیان بود و ازاین رو، مکان مناسبی برای بررسی روند تغییر این کتاب در سفر خود به اجتماعات معنوی جدید است.

۱- Pilgrim’s Progress in Africa.

یکی از واکنش ها به سیاحت مسیحی، متأثر از این امر بود که مذهب پروتستان به صورت کلی تری در افریقا اختصاصی شد. یکی از عقاید الهیات پروتستانی که هرگز قابلیت انتقال نیافت، ایده گناه نخستین(۱) بود. قطعاً مفاهیم گناه اجتماعی وجود داشت، ولی این ایده که انسان، بخواهد یا نخواهد، گناه کار است، در میان مبلّغان مذهبی، مترجمان، یا خوانندگان افریقایی هرگز رواج نیافت. این ابعاد متن که ایده های یاد شده را به بحث می گذاشت، عموماً در ویراستاری حذف شد و اساس این کار نیز رویّه های مادی ترجمه تبلیغی بود. کار ترجمه عموماً در گروه هایی متشکل از مبلّغان مذهبی [مسلط به] زبان دوم و نوکیشان [مسلط به] زبان اول دنبال می شد. مبلّغان مذهبی نیز آزمون گران قهاری بودند که می کوشیدند دقایق و ظرایف را در مورد مخاطبان جدید خود بررسی کنند تا ببینند چه چیزی مؤثر می افتد. در کشاکش بین مترجمان افریقایی و فشار سلیقه عمومی، بخش هایی از متن که به شرح ایده های گناه نخستین می پرداخت، حذف شد. در مواردی که این مطالب قابل حذف نبود، معنای گناه اولیه تغییر داده شد. معروف ترین تصویر داستان بانیان، یعنی باری که کریستین بر دوش می کشد، متضمن معنای گناه نخستین است. در بسیاری از ترجمه های افریقایی، این معنا زدوده شد و به جای آن، معنای خود سلطه استعماری برای بار کریستین در نظر گرفته شد. (همان: ۷۶ _ ۹۸)

دیگر مضمون مورد تأکید ترجمه های افریقایی، با مضامین شفاهی بودن و سواد ارتباط دارد. در عالم شبه باسواد که داستان بانیان در فضای آن بیان می شود، اسناد، اشیای روزمره نیستند، بلکه همانند برگه عبوری که کریستینِ بی کس باید با خود داشته باشد، مستعد این هستند که اشیایی با اهمیت دینی فراوان یا عوامل فشار حکومتی باشند. این تردید در مورد اسناد، با تجربه بسیاری از مسیحیان افریقایی

۱- Original Sin.

جویای پیشرفت دینی تشدید شد، ولی از یک سو، به دلیل حکومت استعماری و شبکه کنترل اسناد آن و از دیگر سو، به دلیل ساختارهای کلیساهای تبلیغی تحت کنترل سفیدپوستان دفع شد. در پرده نهایی بخش اول کتاب، کریستین به دروازه بهشت می رسد، ولی باید شهادت نامه خود را ارائه کند تا بتواند وارد شود. جهل که نفر دوم در صف است، شهادت نامه ای ندارد و بدون هیچ ملاحظه ای به داخل دوزخ سقوط می کند. این پرده ورود دشوار و گزینشی به دروازه های قدرت، محبوب مسیحیان افریقایی قرار گرفت و راه خود را به تصاویر، رمان ها و سرودهای نیایشی و آوازها باز کرد. (همان: ۵۰ _ ۱۳۷)

نکته مهم این است که مسیحیان افریقایی از کتاب سیاحت مسیحی برای بیان دغدغه های خود در عرصه گسترده تر بین المللی استفاده کردند. ایشان با استفاده از داستان سیاحت مسیحی _ که در سطح بین المللی شناخته شده است و تصاویر ازاین رو، شخصیت های داستانی افریقایی را تسخیر کرد _ توانستند خود را در عرصه بین المللی نشان دهند و در پی این بودند تا از هماهنگی با رؤسای سرکوب گر گوناگون خود _ حکومت استعماری، ساکنان سفیدپوست یا خاندان های سلطنتی درخور بزرگان که نوکیشان غیراشرافی را آزار می دادند _ خودداری کنند تا برای جامعه بین الملل، خوشایند باشند.

مرزهای رواج متن کدام بود؟ متن چه زمانی دیگر خودش نبود؟ در برخی موارد، متن به عنوان بخشی از یک تصمیم سیاسی برای کناره گرفتن از دنیای تبلیغ و حکومت استعماری تحت سلطه سفیدپوستان از بین می رفت. در موردی، سیمون کیمبانگو(۱) که در نواحی مرکزی کنگو از باپتیست ها جدا شده بود، احتمالاً برخی از نمادها را از کتاب و به احتمال زیاد از تصاویر آن اقتباس کرد. یکی از این تصاویر، کریستین را در حال

۱- Simon Kimbangu.

خروج از ورطه ناامیدی و غم(۱) نشان می دهد و در دست وی کتاب مقدسی قرار دارد که خشک است. کیمبانگو این تصویرِ مربوط به آوردن یک کتاب از جهانِ پس از مرگ را سنتی کرد و این، فرآیندی است که در آن باید از حجم فراوانی از آب عبور کرد. کیمبانگو از این متن «سرقت کرده» است، ولی منبع را حاشا می کند. (همان: ۲۸ و ۲۹)

در موارد دیگری، متن نه به دلیل اختلاف نظر، بلکه به دلیل مشابهت حذف می شود. در اینجا داستان از بین می رود و به سنت های شفاهی افریقایی تبدیل می شود که با تکنیک های داستان گویی بانیان اشتراکات فراوانی دارند؛ تکنیک هایی که از دنیای شبه باسواد ناشی می شوند. البته خود بانیان نیز یک باسوادِ متعلق به نسل اول است. هم سیاحت مسیحی و هم سنت های روایی افریقایی دارای درون مایه های مشترک قصه عامیانه ـ مانند استفاده از گفت وگوی دراماتیک، دو شخصیت در یک پرده، ضرب المثل، معما، جمله بندی های کلیشه، و استراتژی های شناخت اسامی ـ هستند. ازاین رو، بخش های کوچکی از داستان بانیان را هنگام تبدیل به سنت های ادبی افریقایی می توان حذف کرد. در این شرایط، متن ها نه تنها به واسطه مخالفت سیاسی، بلکه در چارچوب نظام های ناآگاه یا بی اعتنا نسبت به معنای ظاهراً «درست» و «اصلی» آنها از هم می پاشند. (همان: ۳۰)

نتیجه

نتیجه

ابتدا پرسیدیم که متن چیست و اکنون بحث را با نوعی ژرف نگری در اینکه متن دینی ممکن است چه چیزی باشد، به پایان می بریم. چه چیزی به یک متن، قدرت معنوی می دهد؟ پاسخ این پرسش ها هم در درون و هم در برون متن قرار دارند. متون نیازمند این هستند که در درون اجتماعات متنی دینی خودشان نهادینه شوند،

۱- Slough of Despond.

یک سره درباره آنها اندیشه شود و آنها را تفسیر کنند تا مشروعیت و مرجعیت معنوی بیابند. این اجتماعات متنی، تریبون های کارآموزی را فراهم می کننـد که در آنها مؤمنان می آموزنـد امکان را برای خود فرآهم آورنـد که مخاطبِ قواعد اصـیل متن قرار گیرند و چنین خطابی را به عنوان امری مقدس تجربه کنند.

کـانون این رونـد خطاب، ایـده رواج است. یکی از ویژگی های متن دینی این است که از جای دیگری می آیـد. مراسم دینی که زمـان و مکـان را در هم می شـکند تـا انـدازه ای در پی آن است که این فاصـله را از بین ببرد تـا بیشتر باورمنـدان در مورد اینکه آیا متون دینی ترجمه شـده انـد یا چگونه ترجمه شـده انـد، هرگز تأمل تفصـیلی نداشـته باشـند. با این حال، با جهانی تر شـدن مـذهب پروتسـتان قرن نوزدهم، این واقعیت در مورد رواج، برای بقـای ایـده اجتمـاع دینی فراملّی به صورت فزاینـده ای اهمیـت پیـدا کرد. ازایـن رو، خواننـدگان بایـد کـارآموزی هـای تفسـیری را می گذراندنـد که به امر خوانـدن برای رواج می پرداخت.

تحقیق بیشتر در این عرصه اهمیت دارد و ممکن است نشان دهد که چنین کارآموزی هایی چگونه در بقای یک ایده سکولار در باب رواج فراملّی نقش ایفا کرده اند.

یکی از مسیرهایی که این تحقیق می تواند بپیماید، بررسی ایده های مربوط به حق چاپ است که به دنبال محدود کردن رواج متن هسـتند. امروزه بیشتر برداشت هـای معاصر از متن، از یـک نظر، کاملاًـ بر حق چـاپ، قـانون مـالکیت معنوی و شخصـیت نویسـنده به عنوان یک نقش حقوقی متکی هسـتند. برداشت ها از چگونگی تعامل چنین ایده هایی با مفاهیم قدیمی تر در باب رواج به ویژه بین بهشت و زمین، مسـیر پرثمری را برای پیمودن نشـان خواهـد داد. آیا کسـی می توانـد حق چاپ در بهشت را تصور کند؟

ص:۳۴۸

فرهنگ

اشاره

۱۴ فرهنگ(۱)

آنجلا زیتو(۲)

برگردان: سید کمال رضوی

... پروژه فیلوزوف(۳)های عصر روشنگری،(۴) بازنگری بنیادی(۵) در ماهیت فرهنگ بود تا دین را از مسند رفیعش به زیر کشاند... نهادها و رسانه های جامعه مدنی از قبیل فلسفه، ادبیات، هنرها، علوم، ژورنالیسم و فرهنگ عامه با هزینه افول دین سربلند کردند و بر جایگاه نخست تکیه زدند. در این میان، مباحث اخلاقی و زیباشناختی به طور جدّی در کانون توجه قرار گرفت و به میدان های اصلی کارزار در جدال های فرهنگی مدرنیته بدل شد.

بروس لینکلن، فرهنگ(۶)

فرهنگ، یکی از دو یا سه واژه ای است که در زبان انگلیسی، پیچیده ترین

ص:۳۵۰

۱- Culrure.

۲- Angelo Zito.

۳- Philosoph:.۳ هر یک از فیلسوفان و نویسندگان سیاسی و اجتماعی فرانسه در سده هجدهم.

۴- Enlightenment.

۵- Radical revision.

۶- استاد تاریخ در دانشگاه شیکاگو. او ابتدا به تحقیق در ادیان هند و اروپایی پرداخت. سپس به آسیب های روش شناختی و پژوهش هایی در حوزه دین، قدرت و سیاست روی آورد.

معانی را یافته است، تا حدّی به این علت که رشد تاریخی در هم تافته ای را در چند زبان اروپایی از سر گذرانده است، ولی دلیل اصلی را باید در نوع کاربرد آن جست؛ چون مفاهیم ستبری از چند شاخه عقل محور گوناگون و چند نظام فکری متمایز و ناسازگار(۱) در قالب این واژه ریخته شده اند.

ریموند ویلیامز،(۲) کلیدواژگان

مفهوم فرهنگ در اندیشه اجتماعی امریکا، انگاره ای سست پایه و بی ثبات بیش نیست... این بیزاری عقلی نسبت به مفهوم فرهنگ تا حدّی از فردباوری وسواس آمیز(۳) ما سرچشمه می گیرد که واقعیت حیات روان شناختی(۴) ما را در اولویت نخست قرار می دهد و هم از پاک دینی(۵) ما ریشه می گیرد که به خوار شمردن معنای تلاش و کنش بشری پند می دهد و کارآیند و کاربنیاد نیست و نیز از متن جداسازی علم از فرهنگ مایه می گیرد: این علم «فرهنگ تهی از صدق»(۶) می پروراند و آن فرهنگ به «لغزش قوم گرایانه»(۷) پر و بال می دهد.

جیمز کری،(۸) ارتباطات در مقام فرهنگ

چگونه مفهومی این سان سست پایه، کم مایه، مبهم و متضاد همچون «فرهنگ»

ص:۳۵۱

۱- Several distinct incompatible systems of thought.

۲- منتقد مارکسیت فرهنگ (۱۹۸۸ _ ۱۹۲۱ انگلستان).

۳- Obsessive individualism.

۴- Psychological life.

۵- Puritanism.۱۱ : این اندیشه در پی اصلاحات دینی الیزابت یکم رخ داد و دو بعد سیاسی و دینی را دربرمی گرفت. با کوچ گسترده پیروان این مکتب، پای این کیش به امریکا هم باز شد. این فرقه یکی از شاخه های پروتستانتیسم است و اخلاق خشک و پرهیز از خوشی ها را تبلیغ می کند. پیوریتن ها بر این باور بودند که حال که خدا گروهی را فرادست گروه دیگر گذارده است، پس این فرودستی باید در جامعه رعایت شود و فرودستان، فرمان بردار فرادستان باشند.

۶- Culture-free truth.

۷- Ethnocentric error.

۸- منتقد کمونیست در حوزه مطالعات رسانه ای در امریکا و دارای دکترا در اقتصاد ارتباطات. وی در سال ۲۰۰۶ درگذشت.

احیاناً بتواند بستر نوینی برای حل دشواری هایش به حدّ کافی فراهم آورد؟ دانشمندانی که یکی پس از دیگری در دهه هفتاد به بررسی دین و رسانه روی آوردند، از نگرشی که پیش تر لینکلن تشریح کرده بود، اثر پذیرفته اند. چنین بود که در مدرنیته، دین و «رسانه» (به عنوان یک نهاد سکولار جامعه مدنی) در برابر هم صف آرایی کردند. وانگهی یگانه هدف نزاع حماسی آنها، تصرف جایگاه و نقش «صاحب اختیار فرهنگ»(۱) به عنوان یک ارزش اصیل در مدرنیته بود. با این وصف، دهه اخیر، شاهد نخستین کار علمی روی «دین و رسانه» با قبول این پیش فرض بود که قلمروهای متخاصم و رقیب «دین» و «رسانه» در گذشته، جای خود را تا حدّی وارونه نما، به فهم این دو در چارچوبی وسیع تر و بیشتر، شناخته شده به نام «فرهنگ» داده اند... دشواری رخ می نمایاند: آیا(۲) ما از فرهنگ به عنوان یک موضوع خاص استدلالی(۳) و تاریخی در ستیز سخت میان جوامع بشری سخن می گوییم یا به عنوان موضوع روش و تحلیل انتقادی؟(۴)

جهان امروز با چنان شبکه ای از رسانه های فوق العاده به هم بافته پیوند خورده است که زیرساخت آن همواره به در هم تنیده شدن بیشتر هم بستگی های جهانی دامن می زند. هم اکنون حیات دینی، تجلّی جمعی(۵) پذیرفته شده و گسترده تری نسبت به گذشته در مدرنیته دارد. به هر روی، گفتمان های فردباوری، سودمندی و عقلانیت علمی با تسخیر عرصه ارتباطات پژوهی و ردّ روایت «فرهنگ» وابسته به معنا و دین ــ همان گونه که کَری در گزیده یاد شده اشاره می کند ــ در وضعیت مستحکم تری

۱- Arbiter of culture.

۲- Tomoko Masuzawa در کتاب اصطلاحات انتقادی می نویسد: مقولات دین و فرهنگ هر دو از نظر تاریخی تعین یافته و دارای ساختارهایی کم و بیش کهن هستند و به کارگماری روزانه این اصطلاحات به ایدئولوژی نیرومند مدرنیته جان و توان می بخشد... . (۱۹۹۸: ۷۱)

۳- Discursively.

۴- Critical method and analysis.

۵- Public presence.

نسبت به سال ۱۹۷۵، یعنی سال نوشتن رساله اثرگذار کری قرار دارند.

در اثر بحث حساس «فرهنگ»، من با الهام از نوشته ویلیامز، «چند نظام فکری متمایز و ناسازگار» را در مورد اصطلاحی که باید آغازین مورد از چند «کلیدواژه» باشد، ارزیابی می کنم. برای برداشت محصولی پرسود از قالب بندی مجدد دین و رسانه در چارچوب فرهنگی، بر این باورم که باید سرشت تحلیل فرهنگی را در چند مرحله بفهمیم: فرهنگ از منظر معنا، فرهنگ در ورای معنا و در قامت عمل و سرانجام، فرهنگ در مقام «وساطت»،(۱) مراحل مورد نظر هستند. ما چه بسا چیزی گیرا، چیزی نو، بسی ناپدیدار و بازنمودناپذیر نیز بر کرانه «معنا» ببینیم؛ آن رازی که دین ورزان گویا هنگام جست وجوی آن به منظور انتقال جهان بینی های خود، همواره خویش را به آن نزدیک احساس می کنند؛ (می یر، ۲۰۰۶) چیزی که به محض شکوفاندن، سازمان دادن و سیاسی کردن معانی با شیوه هایی متقّن در زیست جهان های جمعی(۲) خاص، حسی از کران مندی پدید می آورد.

دین و رسانه

دین و رسانه

در عین بررسی هم زمان دین و رسانه (از سال های دهه پنجاه تا دهه هفتاد)، تجزیه و تحلیل این دو مقوله نظر بر اساس استوارت هوور(۳) با «دوگانه انگاری»(۴) همراه بود و در تقابلی آشتی ناپذیر قرار داشت، به گونه ای که هر پاره، «دارای کلیت منسجم، ترا _ تاریخی،(۵) تغییرناپذیر و خودبسنده تلقی می شد و بالقوه به طور مستقل از دیگری عمل می کرد.» (هوور، ۲۰۰۶: ۸) لینکلن بیان می کند که این بینش دقیقاً بر نوع روایت

۱- Cultural in terms of mediation.

۲- Collective life-worlds.

۳- :Stewart Hoover استاد ارتباطات دانشگاه کلرادو امریکا و رییس مرکز دین و رسانه این دانشگاه.

۴- Dualism.

۵- Transhistorical.

تاریخ پساروشنگری و آنچه جرمی استالو،(۱) «اسطوره قدرتمند علیه مدرنیزاسیون اجتماعی»(۲) می خواند، استوار بوده است. این پژوهشگر، رسالت رسانه ها به ویژه رسانه های چاپی را در «جدا کردن دین از حیات عمومی و انتقال آن به چاردیواری خصوصی زندگی بورژوایی یا به جهان باطنی و آرام نیایشگران منفرد»، منحصر می داند. (استالو، ۲۰۰۵: ۱۲۲) هوور می نویسد که اکنون این برهه تاریخی به شکل تجربی به آستان جهانی سر فرود می آورد که در آن، رسانه و دین بر حسب عملکردهای خود، بیش از پیش به همدیگر نزدیک شده اند. «آنها فضاهایی همسان را اشغال می کنند و اهداف یکسان بسیاری را محقق می سازند و به کاربست هایی یگانه در مدرنیته جان تازه ای می بخشند». (هوور، ۲۰۰۶: ۹؛ کلارک و هوور، ۲۰۰۲: ۳)

صرف نظر از اینکه روایت بازآرایی تاریخ روشنگری از فرهنگ، خریداری دارد یا نه، مشکل، پنهان بودن نظریه ای ا ست که مانع بروز چنین رهیافت های دوگانه باورانه ای در مقام تحلیل و نظر شود. استالو این «اسطوره» قدرتمند فرهنگ روشنگری را با انگاره «حوزه عمومی»(۳) یورگن هابرماس(۴) پیوند می دهد و به حق یادآور می شود که هر چند تز سکولاریزاسیون مبنی بر افول تدریجی دین در برابر مظاهر عقلانیت مدرن، ابهت تبیین گرایانه خود را از دست داده است، لازمه منطقی آن ــ که رسانه های مدرن به ناگزیر، کارگزاران سکولاریزاسیون هستند ــ همچنان بر ما سایه افکنده است. بنا بر منطق بده بستان، از یک سو، رسانه های همگانی، دین را بی اعتبار و کم مایه جلوه داده اند، ولی از سوی دیگر، ما دین را در مقام یگانه امر مثالی ایمان(۵) به

۱- Jeremy Stolow: دارای درجه دکترا در رشته تفکر اجتماعی و سیاسی از دانشگاه نیویورک و عضو تیم مشورتی در مرکز بین المللی دین و رسانه در این دانشگاه.

۲- Powerful myth about social modernization.

۳- Public sphere.

۴- Jurgen Habermas : یورگن هابرماس، زاده ۸ ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف آلمان از فیلسوفان و نظریه پردازان اجتماعی معاصر است که در چارچوب سنت نظریه انتقادی و پراگماتیسم امریکایی کار کرده است.

۵- Ideal matter of belief.

موازات «فرهنگ» به عنوان تصوری ذهنی، پر از معنا و مفاهیم مـدار می بینیم. شالوده پنهان نظری و مؤثر، جداسازی پارسونزی فرهنـگ (به عنوان معنـا) از جـامعه است. (از نظر کـارکرد؛ پـارسونز، ۱۹۶۶) در نـتیجه، روشن و بـدیهی نیست که بازشـناخت دگرگونی تجربی در مناسبات دین و رسانه که قلمروهای [متداخل] زندگی اجتماعی به شمار می آیند و به طور روزافزونی در جهان انسان ها گسترش می یابنـد (دیدگاه قابل قبول هوور)، بتواند به شـکلی خودکار، نظریه جدیدی سابق بر مفهوم «فرهنگ از منظر معنا» بپروراند.

در حقیقت، نقـد پرآوازه جیمز کری در سـال ۱۹۷۵ و سـرآمد در زمـان خود، نخستین دست یازی(۱) [سـنت شکنانه] بود که دقیقاً به ضـرورت گنجانـدن بعـد معنـایی فرا می خوانـد. او به درستی، ارتباطـات را به بازتولیـد تصویری متهم می کنـد که به شدت، کارکردباور(۲) یعنی فردباور،(۳) فایده جویانه(۴) و ابزاری(۵) است و وی آن را نگره «انتقال»(۶) پیام می نامید. کری در عوض، در مقـاله پیش گویـانه اش به نـام «ارتباطات در مقام فرهنگ»،(۷) بازنگری ارتباطات با شـیوه آیینی را پیشـنهاد می کنـد؛ رویکردی که به تولیـد «نمـادین»، امتیـاز ویژه ای می دهـد. من بـا در نظر داشـتن آن دسـته از شـیوه هـای نظریه پردازی فرهنگی که به پژوهش های ما در حوزه دین و رسانه یاری می رسانـد، بحث را از نقطه ای آغاز می کنم که ـ بنا به نظر خود کری ـ مرهون ابتکار کلیفورد گیرتز(۸) و نخستین روایت انسان شناسی(۹) فرهنگی است که جنبه معنایی فرهنگ را

۱- Intervention.

۲- Functionalist.

۳- Individualist.

۴- Utilitarian.

۵- Instrumental.

۶- Transmission.

۷- Communication as culture.

۸- TClifford Geertz.۱۶ : انسان شناس امریکایی (۱۹۲۱ ـ ۲۰۰۶) که نظریه انسان شناسی نمادین و نقش نمادها در پی ریزی معنای عموم را ارائه کرد.

۹- Anthropology.

برجسته می سازد. (۱۹۷۵: ۳۵)

فرهنگ (و دین) از منظر معنا

فرهنگ (و دین) از منظر معنا

مبالغه در اثرگذاری روایت گیرتز از فرهنگ به عنوان امر نمادین بر رشته های علمی خارج از محدوده انسان شناسی شامل تاریخ، نظریه رسانه، مطالعات فرهنگی و ادبی و عرصه های پژوهشی گوناگون در فراسوی مناطق کار میدانی خاص او در اندونزی و مراکش، چندان ساده نیست. خود او تا حدّ زیادی از اندیشه های سوزان لانگرِ(۱) فیلسوف بهره برد و با انسان شناسی معنامحور و ضدکارکردباور خود در میانه روزگاری برآمد که در بازیابی «معنا» به عنوان یک مشکل فلسفی کلیدی مستغرق بود.(۲) اواخر دهه شصت و دهه هفتاد، زمان «کشف» مفهوم فرهنگ در این کسوت نو ــ به عنوان ساحتی نمادین و رها از هرگونه سودمندی کارکردی و ابزاری ــ بود و با همت انسان شناسان اجتماعی متقدم تر از کاربرد بیشتر کل نگرانه اش تنزل یافته بود.(۳)

ص:۳۵۶

۱- Suzanne Langer.۱ : فیلسوف امریکایی هنر و پیرو ارنست کاسیرر (۱۸۹۵ ــ ۱۹۸۵). وی به احیا و بازخوانی اندیشه های بندتا کروز، فیلسوف ایتالیایی پرداخت. اثر مشهور لانگر، دروازه ای نو به فلسفه (۱۹۴۲) نام دارد.

۲- لانگر در آثاری چون دروازه ای نو به سوی فلسفه پژوهشی در نمادگرایی عقل، سنت و هنر، چاپ شده در ۱۹۴۲و احساس و شکل: نظریه ای درباره هنر (۱۹۵۳)، تلاش نو در عرصه منطق نمادین مبتنی بر صور ریاضی و زبانی را با زیبایی شناسی و نمایش پیوند می دهد.

۳- نخستین تعریف به ای.بی. تایلور در کتاب فرهنگ های ابتدایی(۱۹۸۴: ۱) منسوب است: «آن کلیت درهم تافته که شامل معرفت، ایمان، هنر، اصول اخلاقی، قانون، عرف و همه توانایی ها و عادات است، به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه حاصل آمده است.» این تصور جامع انسان شناسانه از فرهنگ با اثر روث بندیکت پس از جنگ جهانی دوم در چرخه وسیع تر اجتماعی به ظهور رسید. (۱۹۳۴: ۱۹۵۹: ماسوزاوا، ۱۹۹۸: ۷۹) هنگام فارغ التحصیل شدن در اواسط دهه هفتاد به یاد دارم که رساله گیرتز به یک دانشجوی بورسیه داده شد که صرفاً یک جغرافی دان بود. این بخشی از انگیزه من شد برای تحصیل در مبانی انسان شناسی.

رساله نسبتاً دشوار جان مورگان(۱) از سال ۱۹۷۷، آهنگ مجلسی زمانه را ساز کرد. او گیرتز را در دیالوگی با پل تیلیش،(۲) متکلّم فرهنگی (عنوانی که تیلیش به خود داده بود) در مورد «دین و فرهنگ به عنوان نظام های معنایی»(۳) می نشاند. مورگان بیان می کند که «آرزوی روشن ساختن فاصله میان فرهنگ و نظام اجتماعی ...،گیرتز را واداشت تا به جنبه های فرهنگ انسانی به ویژه سویه معنایی آن دست بیاویزد که البته کارکردنگری(۴) سنتی به استثنای وبر(۵) به آن بی مهری کرده

ص:۳۵۷

---

۱ – John Morgan.۴ : استاد تاریخ و فلسفه علوم اجتماعی و مدیر مؤسسه عالی کلام از سال ۱۹۸۲. او عضو تیم مشورتی در بنیاد آکسفورد برای مطالعه نقش دین در حیات عمومی است.

۲ – Paul Tillich.۵ : پـل تیلیش (۱۸۸۶ _ ۱۹۶۵) الهیئت دان و فیلسوف آلمانی در دانشگاه های برلین، توبینگن، هال برسلاو، به تحصیل پرداخت و در ۱۹۱۰ از دانشگاه برسلاو، دکترای فلسفه و در ۱۹۱۲ از دانشگاه هال، لیسانس الهیئت گرفت. از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳، الهیئت و فلسفه را در دانشگاه های برلین، ماربورگ، درسدن، لایپزیک و فرانکفورت تدریس کرد. با قدرت گرفتن حزب نازی از مقام استادی دانشگاه برکنار شد و در سال ۱۹۳۳ به امریکا مهاجرت کرد. در آنجا از ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۵ در حوزه الهیئتی یونیون در نیویورک و از ۱۹۵۵ تا ۱۹۶۲ در دانشگاه هاروارد و از ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵ در دانشگاه شیکاگو به تدریس پرداخت. مهم ترین آثار تیلیش عبارتند از: الهیات نظام مند (۳ جلد)، دین چیست؟، شجاعت بودن و پویایی ایمان.

۳- Religion Culture as Meaning Systems.

۴- Functionalism: کارکردگرایی همچون اشاعه گرایی، یکی از نظریه هایی بود که در واکنش به تطورگرایی به وجود آمد و عبارت است از بررسی هر عمل اجتماعی یا هر نهاد با توجه به رابطه ای که با تمامی کالبد اجتماعی دارد. به همین سبب، این نظریه به عنوان یک فرضیه «مجموعه نگر» و «مفیدیت» شناخته شده است. به عبارت دیگر، عمل یا نهاد وقتی به روشنی شناخته می شود که مناسبت و سهم و «کارآیی» آن در قبال دیگر اعمال و نهادهای جامعه مشخص شود. از نظر تاریخی، ریشه های کارکردگرایی را می توان نزد سه متفکر بزرگ علوم اجتماعی یافت: اگوست کنت، هربرت اسپنسر و امیل دورکیم. نظریه پردازان اصلی این گرایش که توانستند آن را به یک ابزار در زمینه تحقیق تبدیل کنند، برانسیلاو مالینفسکی و رادکلیف براون بودند.

۵- :Weber ماکس کارل امیل وبر، زاده ۲۱ آوریل ۱۸۶۴ میلادی در ارفورت ایالت تورینگ آلمان است. بزرگ ترین فرزند خانواده ای دارای هفت فرزند و ثروتمند و از نظر سیاسی، مشهور در حزب لیبرال ناسیونال آلمان بود. ماکس وبر، یک حقوق دان، سیاست مدار، تاریخ دان، جامعه شناس و استاد اقتصاد سیاسی بود که به گونه ای ژرف بر نظریه اجتماعی و جامعه شناسی اثر گذاشت. او درکنار امیل دورکیم و مارکس، سه معمار عمده دانش اجتماعی به حساب می آیند. او مشهورترین کار ماکس وبر در جامعه شناسی اقتصاد، مقاله «روح سرمایه داری و اخلاق پروتستانی» است که آغاز فعالیت های پژوهشی در زمینه جامعه شناسی دین نیز محسوب می شود. ماکس وبر، فرهنگ و به صورت ویژه، مذهب و دین را عاملی می داند که بدون استثنا در شرق و غرب، شیوه و راه های توسعه فرهنگی را تعیین کرده اند.

است. (مورگان، ۱۹۷۷: ۳۶۷) ازآنجا که دین و فرهنگ، هر دو «نظام های معنایی»(۱) قلمداد شده اند، گفت وگویی درباره تحلیل شناسی(۲) میان انسان شناسان و متکلمان امکان پذیر خواهد بود. ازاین رو، پدید آمدن یک اختلاط محفلی میان معنا، دین و فرهنگ را آشکارا می بینیم. در این جوش و خروش، سهم تیلیش، آوردن مفهوم «معنا ـ واقعیت»(۳) است که بنا بر نظر مورگان «نمی تواند به طور عادی بیان شود، بلکه رسانه های دینی فرهنگی(۴) و به تعبیر دقیق تر، نظام های نماد(۵) باید به شکل تجربی ابلاغ کنند». (مورگان، ۱۹۷۷: ۳۶۹)

گیرتز از امر نمادین آغاز کرد که بسیار نویدبخش بود و به راستی، امروزه نیز نقطه آغاز آموزشی و درخشانی را برای فهم اهمیت مادیّتِ امر نمادین به منظور تحلیل فرهنگی فراهم می آورد. گیرتز در مقاله مشهورش به نام «دین به عنوان یک نظام فرهنگی»(۶) که نخست در سال ۱۹۶۶ منتشر شد، مدل تحلیل نمادینش را در مورد دین به کار می بندد و تعریفی بازگو شده ارائه می دهد. در نگاه او، دین، «نظامی است از نمادها که برای پایه گذاری احوال و انگیزه های نیرومند، نافذ و مانا در آدمیان به وسیله تدوین مفاهیم یک نظام کلی برای هستی عمل می کند و این مفاهیم را با هاله ای از واقعیت مندی می پوشاند تا این احوال و انگیزه ها کاملاً واقعی به چشم آیند». (گیرتز، ۱۹۷۳: ۹۰)

دیرپاترین سهم گیرتز در راستای تحقق اهداف ما از اندیشیدن درباره شبکه دین و رسانه، تأکید او بر نماد از نظر مادیّت و قرار دادن ابزارهای تفکر نکته سنج و روش های عمل ذهن در اختیار عموم است. آن گونه که او می گوید: «کنش های فرهنگی، ساختار،

۱- Meaning Systems.۹.

۲- Analytics.

۳- Meaning-reality.

۴- Religiocultural media.

۵- Symbol system.

۶- Religion as a Cultural System.

دریافت و به کارگیری صور نمادین مانند هر چیز دیگری، رویدادهای اجتماعی هستند. آنها همچون ازدواج، همگانی و مانند کشت وکار، قابل دیدن هستند.» (همان: ۹۱) نمادها چه در گذشته یا حال، رسانه هایی پذیرای تحلیل و رمزگشایی نشانه شناختی به شمار می روند. آنها ساختارهایی را می سازند تا به خودآگاهی سامان دهند. (سوایدلر، ۲۰۰۱: ۶: ۷۵)

این نگرش، بی تردید جهانی را به روی امکان پذیری مطالعه رسانه های دینی می گشاید؛ همان دست ساخته(۱)های مادی به شمول همه اشیا و شیوه های اجرایی. آنها به وسیله این رهیافت و به دلیل نیاز به تفسیر و نوعی هرمنوتیک ارائه می شوند. (ماسوزاوا، ۱۹۹۸: ۷۹ و ۸۲) با این حال، توجه گیرتز به بعد زیباشناختی فعالیت انسانی ـ که گویا با استمداد محض از دانشمندان تاریخ ادبیات و هنر در صدد رهایی از تفکر بود ـ او را به جنبه های کم ارزش زندگی اجتماعی که با سیاست و قدرت هم سو بود، سوق داد و به همین دلیل، آماج حملات روزافزون قرار گرفت.

در واقع، دهه هفتاد، شاهد سرآغازهای نقد هرمنوتیک(۲) فرهنگ از نظر قرائت معنایی مثلاً یک متن نیز بود. این سنجشگری دست کم در دو جهت هم سو به پیش

ص:۳۵۹

۱- Artifacts.

۲- ۱۶.:Hermeneutics هرمنوتیک به معنای خبر دادن و ترجمه کردن و تعبیر کردن، علم یا نظریه تأویل است. علمی که مسئله فهم متون و چگونگی ادراک و فهم و روند آن را بررسی می کند. این عنوان از قرنِ هفدهم کاربرد یافت، ولی تازه در آغازِ قرنِ نوزدهم با تلاشِ فکری فردریک شلایرماخر رواجِ عمومی پیدا کرد. مجادله های جنبش اصلاح طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک که تنها این کلیسا صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد، با پافشاری پروتستان ها بر خودبسندگی متن مقدس، به نتیجه رسید. پیکره کلی نظریه و عمل حاصل از این مباحث، هرمنوتیک را پی ریزی کرد. تنظیم تدریجی این مواد و تبدیل آن به یک روش شناسی برای تأویل متن، در اواخر سده نوزدهم، شکل نظریه فلسفی عام تری را به خود گرفت. در بازشناخت این مفهوم می توان گفت تأویل ادبی در انگلستان و امریکا عمدتاً در چارچوب واقع گرایی، به تعبیر فلسفی، صورت می گیرد. ادراک هر کس از اثر را باید جدا از خود اثر انگاشت و وظیفه تأویل ادبی، سخن گفتن درباره «خود اثر» است. نیات و مقاصد مولف نیز دقیقاً از اثر جدا نگه داشته می شود؛ اثر «موجود»ی فی نفسه است. موجودی که توانایی ها و تحرکات خاص خودش را دارد. نمونه متعارف تأویل کننده دوره جدید کسی است که عموماً از «خودمختاری هستی» اثر ادبی دفاع می کند و وظیفه خود را جاری کردن این هستی در سراسر تحلیل متن می داند. بدین ترتیب، جدایی ابتدایی فاعل و موضوع یا ذهن و عین، اصل متعارفه واقع گرایی، به مبنای فلسفی و چارچوب تأویل ادبی بدل می شود. یکی از جنبش های تفکر اروپایی که نقدی ریشه ای از برداشت های واقع گرایانه در باب ادراک و تأویل به دست داده است، پدیدارشناسی است.

رفت: در عرصه پژوهش های ادبی، ساختارگرایی(۱) و نشانه شناسی(۲) در تیررس حمله بودنـد؛ چون به بت واره سازی بیش از حدّ معنـای درونی متن ــ که گویی یـک بار و برای همیشه درک شـده و ناتاریخی است ــ می پرداختنـد. نظریه ای درباره تولید ادبی(۳) اثر پی یر ماچیری(۴) (که در سال ۱۹۶۶ در فرانسه چاپ شـده بود) در سال ۱۹۷۸ به زبان انگلیسـی منتشر شد. نقـادی ماچیری به دلیل علقه های نزدیک او به نظریه پرداز فرهنگی مارکسـیست، آلتوسـر،(۵) بـاب «فرهنگ» را حتی به روی حوزه هایی گشود که برای مطالعه فرهنگ در سیمای «ایدئولوژی» قابلیت بیشتری داشتند و ازاین رو،

ص:۳۶۰

---

۱ – Structuralism.۱۷ : ساختـارگرایی یکی از انـدیشه هـای رایـج در علوم اجتمـاعی است. بر پایه این طرز فکر تعـدادی ساختار باطنی و ناملموس، چارچوب اصـلی در پشت پدیـده های ظاهری اجتماع را تشـکیل می دهنـد. روش ساختارگرایی در نیمه دوم سدهٔ بیسـتم از سوی تحلیلگران زبان، فرهنگ، فلسفهٔ ریاضی و جامعه به گونه ای گسترده به کار برده می شد. اندیشه های فردینان دو سوسور را می توان آغازگاه این مکتب دانست. هر چند پس از وی ساختارگرایی تنها به زبان شناسـی محدود نشـد و در راه های گوناگونی به کار گرفته شـد و ماننـد دیگر جنبش های فرهنگی، اثرگـذاری و بالنـدگی آن بسـیار پیچیـده است. همه ساختارگرایان از این بینش آغاز کرده انـد که پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی، رویدادهایی واجد معنا هسـتند و در نتیجه دلالت های آنها باید در مرکز پژوهش، قرار گیرد. ازاین رو در تحلیل ساختاری بر مجموعه مناسبات میان اجزای ساختار در هر پدیـدار تأکیـد می شود. بـا شـناخت این مناسـبات درون ساختـاری است که یـک پدیـدار، معنـا می یابـد ساختارگرایی رویکردی محافظه کار و روشی غیر تاریخی دارد.

۲ – Semiotics: نشانه شناسـی با سـخنرانی های زبان شـناس سوئیسی فر دینان دو سوسور در دانشگاه شهر ژنو آغاز گشت. پس از مرگ او، به کوشـش همکارانش، اندیشه های او در کتابی با نام درس زبان شناسی عمومی (۱) در سال ۱۹۱۶ به چاپ رسـید. او بـا رد انگـاره سـنتی که رابطهٔ میان واژه و شـیء را یک رابطه حقیقی می دانست (به رساله کراتیلوس افلاطون رجوع کنید) برای نخستین بار به دلخواه بودن آن اشاره کرد. او هر پیوند ذاتی میان واژه و شـیء و همچنین واژه و مفهوم را نادرسـت خوانـد و این پیونـد را زادهٔ یـک هم گرایی و هم رأیی اجتمـاعی دانست. او در درس زبـان شناسـی عمومی در توضیـح نشـانه شناسـی می گوید: می توان علمی را تصور کرد که به مطالعه زندگی نشانه ها در یک جامعه بپردازد. این علم بخشـی از روان شناسی اجتماعی و در نتیجه روان شناسی عمومی خواهد بود. نشانه شناسی معلوم می کند که نشانه ها از چه تشکیل شده اند و چه قوانینی بر آنهـا حکم فرماست. او جسـتار خود را این گونه آغاز می کنـد: در همه دانش ها، شـیء مقـدّم ترین بخش یک پژوهش است در حـالی که در زبـان شناسـی، هنگامی که به سـراغ واژه می رویم، متوجه می شویم که برای بررسـی آن واژه، نخست به شناختن دیدگاهمان نیاز داریم. آیا ما واژه را از دید معنایی بررسی می کنیم یا ریشه یابی یا تاریخی یا جز اینها. پس آن اسـتواری که دانش بایـد به دنبال بیاورد، در گام نخست به خطر می افتد. پس سوسور به دنبال ساختاری اسـتوار به ساختار زبان می رسد؛ آنچه بنیاد نشانه شناسی را خواهد ساخت.

۳ – A Theory of Literary Production.

۴ – Pierre Mcherey: منتقد فرانسوی وکمونیست نقد ادبی (۱۹۳۸). او شاگرد لویی التوسـر است و در رشد نگره ادبی و پساساختارگرایی در فرانسه نقش اساسی دارد.

۵- ۱۹۶۵ _۱۸۸۶) :Althusser) متولد الجزایر بود و در اکول نرمال سوپریور در پاریس درس خواند و به تدریس فلسفه در دانشگاه پرداخت. او از بالاترین مقامات آکادمیک حزب کمونیست فرانسه بود و بحث هایش در پاسخ به خطراتی هستند که بنیاد سوسیالیستی آن حزب را تهدید می کرد. از آلتوسر معمولاً به عنوان مارکسیست ساخت گرا یاد می شود.

فرهنگ در افق مسائل قدرت و سیاست نمودار شد. از زاویه دیگر، تأکید مبالغه آمیز بر «درون بود»(۱) و رمزگشایی معنا، اندک اندک به غفلت از تحلیل فرآیندهای تولید خود متن یا دست ساخته یا آیین انجامید. این تحلیل به منظور فهم تولید مادی، نهادی و البته «اجتماعی» این نمادهاست که در چشم انداز علوم انسانی آن قدر گسترده به نظر می رسند که کلیّت «فرهنگ» به عنوان یک پدیده تحلیلی را به سود خود می ربایند. هر دو زاویه سنجشگری متأثر از دانش مارکسیستی تولید ایدئولوژیک بودند.(۲)

طلال اسد،(۳) اثر گیرتز درباره دین از نظر امر نمادین را دوبار نقد کرد. (۱۹۸۳؛ ۱۹۹۳) در جستار نخست، اسد، گیرتز را به دلیل نادیده گرفتن تلازم دین و قدرت به یک معنا، به چالش می کشد. در این معنا، قدرت، ایدئولوژی دینی می سازد؛ پیش شرط های چندگونگی شخصیت های(۴) دینی را بنیاد می نهد؛ به اقوال و اعمال دینی قابل تعین اقتدار می بخشد و دانش یک پارچه و متمایز دینی را پدید می آورد. (اسد، ۱۹۸۳: ۲۳۷)

نه تنها اقدام گیرتز برای ارائه یک «تعریف کلی و ناتاریخی از دین»،(۵) اسد را برآشفت که حتی تعریف او از فرهنگ، از دیدگاه اسد به معنای «فاصله انداختن میان

۱- Interiority.۲۲.

۲- مکتب مطالعات فرهنگی بیرمینگهام از چند زاویه همان نقاطی را بررسی کرده که مکتب فرانکفورت فرو گذاشته است. (آگر ۱، ۱۹۹۲: ۲۳) این مکتب عمیقاً از آثار ریموند ویلیامز (e.g.۱۹۸۱.) و استوارت هال تاثیر پذیرفته است. (e.g ۱۹۸۵.)

۳- Talal Asad: استاد انسان شناسی مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه شهر نیویورک، در سال ۱۹۳۲ در عربستان سعودی به دنیا آمد و در هندوستان و پاکستان بزرگ شد. پس از پایان تحصیلات مقدّماتی، در هجده سالگی به انگلستان رفت تا به توصیه پدرش در مدرسه معماری انجمن معماری در لندن درس بخواند. علاقه واقعی او انسان شناسی بود. بنابراین، معماری را رها کرد و در ادینبورگ و آکسفورد (دکتری ۱۹۶۸) انسان شناسی خواند. اکنون بخش بزرگی از موضوع کارش، انسان شناسی دین است. تأثیر اسد بر انسان شناسی معاصر به ویژه بر کار پژوهشگرانی که نگاهِ انسان شناسانه به دنیای اسلام دارند و همچنین آنها که خارج از دنیای اسلام به موضوع سنّت و مدرنیته می پردازند، انکارناپذیری است. مشهورترین اثر اسد احتمالاً تبارشناسی های دین (۱۹۹۳) است. همچنین به کتاب او درباره امر سکولار (۲۰۰۳) هم بسیار ارجاع می شود. بازخوانی او از اثر کلاسیک معنا و پایان دین نوشته اسمیت (۲۰۰۱) هم به خوبی ــ و به گونه ای فشرده ــ بیانگر خط مشی فکری اوست.

۴- Personalities.

۵- Universal a-historical definition of religion.

تماشاگر و نقش»،(۱) جفا در حق آنهایی ا ست که در محدوده فرهنگ، زندگی و از «نمادها استفاده می کنند» تا «دانش خود درباره زندگی و نگرش خود به منظور زندگی را بسط دهند.» این تعریف به جداانگاری قالبی فرهنگی همچون دین از «شرایط مادی و فعالیت های اجتماعی» رهنمون می شود و به خودآگاهی تقلیل می یابد. (همان: ۲۳۸ و ۲۳۹) اسد در عوض، خواستار از میان برداشتن این فاصله (کاذب) میان کنش تخصصی و معنادار می شود (همان: ۲۵۱) تا با روایت «فرهنگ در مقام معنا»ی جیمز کری ـ که ارتباطات پژوهی را به تطبیق آن دعوت می کند ـ سازگار گردد. اسد ابراز تأسف می کند از اینکه «دین به ندرت از منظر »کنش تخصصی» بررسی شده است؛ یعنی تربیت جسم و گفتار که برای نشان دادن مظاهر دین اِعمال می شود. چنین قواعدی، پیش شرط صور تعیّن یافته تفکر و عمل به شمار می آیند، ولی باید آموخته شوند و بیاموزانند. ازاین رو، خود به محدوده نهادهای اجتماعی و شرایط مادی وابسته اند». (همان: ۲۵۱)

در این سخن، رویکردی نو به فرهنگ، نهفته است که به نقد پساساختارگرایی(۲) شکل می دهد تا فرهنگ را به ناگزیر به عنوان فرآیند و نه به عنوان شیء ارزیابی کند و سرانجام در بستر سازمان اجتماعی حیات مادی و

۱- Distanced spector-role.

۲ - Post-structuralist: رویکرد ساخت گرایانه با تأکید بیش از حدّی که بر ساختارها و عمق نظام می کند، ممکن است از ظاهر و اتفاقات مهمی که در سطح روبنایی نظام می افتد، غفلت کند و به نوعی منجر تقلیل گرایی و ساده انگاری و توهم درک کامل حقیقت (از ابتدا تا انتهای تاریخ) منجر شود. تقلیل گرایی و توهمی که شاید مارکس با تمرکز بیش از حد بر زیربنا و غفلت از اتفاقاتی که در روبنای ایدئولوژیک جامعه رخ می دهد، به آن دچار شده بود. همچنین ساختارگرایی در شکل افراطی خود به مرگ سوژه منجر می شود و انسان را چونان عروسک خیمه شب بازی تسلیم اراده ساختارهای بنیادی افکار تلقی می کند. این مشکلات و تعارض هایی که بعدها بر اثر ترکیب ساختارگرایی با دیگر اندیشه ها نمایان شد، به ظهور پساساختارگرایی و به حاشیه رفتن ساختارگرایی انجامید. پساساختارگرایی به مجموعه ای از افکار روشن فکرانه فیلسوفان اروپای غربی و جامعه شناسانی گفته می شود که با گرایش های فرانسوی، مطلب نوشته اند. تعریف دقیق این حرکت و تلخیص آن کار دشواری است، ولی به شکل عمومی می توان گفت افکار این دانشمندان، توسعه و پاسخ به ساختارگرایی بوده و به همین دلیل، پیشوند «پسا» را به آن اضافه کرده اند. پساساختارگرایی و پسامدرنیسم بعضاً به جای یکدیگر به کار می روند. افرادی مانند ژاک دریدا و میشل فوکو از پیش گامان این مکتب فکری هستند که به نظر عده ای، به شکل تنگاتنگی با پسامدرنیسم و پدیدارشناسی مرتبط است. این ارتباط تا حدّی است که بعضی متفکران مدعی شده اند که پساساختارگرایی را می توان به شکلی صحیح، پسا پدیدارشناسی نامید.

تقلای انسانی به ظهور رسانـد. این همه به وسـیله آدمیانی محقق می شود که حتی ذهنیت های آنان بخشـی از محصولات این فرآیند است. در یک کلام، زندگی فرهنگی با عمل ــ که مفهوم دیگری با ریشه مارکسیستی ا ست ــ به پیش رانده می شود.

فرهنگ (دین و رسانه) در مقام عمل

فرهنگ (دین و رسانه) در مقام عمل

اگر مرحله نخست نقـد معنـا که آن را در قـالب تولیـد ایـدئولوژیک می ریخت، بر «ایـدئولوژیک بـودن» تأکیـد می کرد، این مرحله، «تولید» را نشانه می گیرد. زمانی که دومین نقادی اسد از گیرتز در تبارشناسی دین: قواعد و عوامل قدرت در مسیحیت و اسلام(۱) درسال ۱۹۹۳ انتشار یافت، «چرخش عملی»(۲) نظریه از الگوی کهنه پیشی گرفت. اسد در این باره می نویسد:

... شـکل گیری آنچه مـا در اینجـا «نمادهـا» می خـوانیم (مجمـوعه مفـاهیم)، مشـروط به پیونـدهای اجتمـاعی است که در آن، کودک رو به رشـد حضور دارد و دیگر نمادهـا (گفتار و حرکات معنادار) برای او سـرنوشت ساز هسـتند. از این پس، شـرایط (اکتسابی و غیراکتسابی) که به تبیین شـیوه ساختار یافتن نمادها و تثبیت شـماری از آنها به شکل طبیعی یا تحکمی(۳) در برابر دیگران می پردازند، به مسئله مهم تحقیق انسان شناختی بدل می شوند. (اسد، ۱۹۹۳: ۳۱)

اسـد در این بـاره که «نمادهـا به عمل سازمان می دهنـد» و در بطن «معنارسانی و سازمان دهی همه انواع عمل» جای دارنـد، به ال.اس. ویگاتسکی،(۴) نظریه پردازِ مارکسیستیِ زبان استناد می کند. (همان: ۳۱ و ۳۲)

برگردان طرح کلی یک نظریه برای عمل(۵) اثر پی یر بوردیو(۶) به زبان انگلیسی

ص:۳۶۳

۱- Genealogies of Religion: Discipline the Reasons in Christianity Islam

۲- Practice turn.

۳- Authoritative.

۴- L.S.vygotsky) : (۱۸۹۶ ــ ۱۹۳۴.۴) روان شناس و نظریه پرداز مارکسیست زبان در دانشگاه مسکو.

۵- Outline of a Theory of practice.

۶- Pierre Bourdieu) : (۱۹۳۰ ــ ۲۰۰۲.۶) جامعه شـناس و مردم شـناس فرانسوی. بوردیو در دهه ۱۹۵۰ در اکول نرمال سوپریور در پـاریس تحصـیل می کرد. بنـا به گفته خودش بـا اینکه بـا درجه عـالی در رشـته فلسـفه فـارغ التحصـیل شـد، برای اعتراض به مـاهیت خشـک، بی روح و اقتـدارطلبانهٔ آموزش هـایی که ارائه می شـد، از نوشـتن رسـاله خودداری کرد. در سال ۱۹۸۵، کتـاب جـامعه شناسـی الجزایر را به چـاپ رسانـد و تـا دو سال بعـد در دانشـگاه الجزایر به تـدریس پرداخت. او پس از بازگشت به فرانسه در سمینارهای لئو اشتراوس شرکت می جست و به عنوان دستیار با ریمون آرون همکاری می کرد. در سال ۱۹۶۸، مرکز جـامعه شناسـی اروپـایی را تأسـیس کرد و تا پایان عمر، مـدیریت آن را بر عهـده داشت. در سال ۱۹۸۱ و در پی بازنشستگی ریمون آرون، کرسی او در کولژ دو فرانس به بوردیو اعطا شد.

در سال ۱۹۷۷، به معیاری کلی برای نظریه عمل تبدیل شد. این جامعه شناس از شیء انگاری(۱) جامعه به عنوان رشته ای از ساختارها که بر بازیگران چیره می شوند و آنان را به زندانیان ابدی و «سناریو»های از پیش نگاشته شده ازلی تبدیل می کنند، به سختی انتقاد می کند. ازاین رو، برداشت او از عمل بیانگر تأکید بر شیوه های راهبردی و همواره دگرگون شونده ای است که مردم در آنها به کارانبانی(۲) نمادین دست می یابند و پیوسته آن را بازسازی می کنند. بوردیو امیدوار است مدل های او از طریق برجسته سازی ذات تجسم به معنای محل تربیت و عمل، بتوانند ما را از برزخ دوپارگی میان ذهن و جسم(۳) عبور دهند. در چارچوب دین پژوهی، تجسم می تواند ما را از افتادن در دام این عقیده باز دارد که نظریه عمل به مرتبه نازل فهمیدن آن در صورت «آیین» و به این معنای بسی کهنه که «ایمان» به «عمل» راه می برد، فروکاستنی ا ست. این اندیشه در حکم آن است که زندگی دینی با اظهار محض یک رشته پیش فرض های جاودانه فرهنگی یکی دانسته شود.(۴) این دیدگاه همچنان از گسست میان ایمان ــ اصول عقاید ــ متن و کنش ــ آیین ــ نمایش پاسداری می کند؛ گسست میان تفکر و عمل.

در این میان، دو دهه اخیر، شاهد یک تغییر تدریجی در سرشت مطالعات دینی بود که با دگرگونی از معنا به عمل در نگره فرهنگی هم زمان است. دانشمندان تمرکز روشنگری بر جنبه های شناختی و عقلی حیات دینی (اعتقاد به مفاهیم و

۱- Reification.

۲- Repertoire.

۳- Body.

۴- نک: کتاب نظریه آیین، عمل آیین اثر کاترینا بل که ملهم از بوردیو و مؤثر در مطالعات دینی بود. (بل، ۱۹۹۲)

اصول عقایـد)، بـا انتقـاد از به گسـتره فراخ تر مصـادیق روی خوش نشـان داده انـد. یکی از چهره هـای اصـلی منتقـد، دونـالد لوپز،(۱) پژوهشـگر بودیسم است. او در رسـاله خود به نـام «ایمـان» در کتـاب صور انتقادی در پژوهش های دینی(۲) (۱۹۹۸) چنین می نگـارد که چشم داشت اسـتقرار اولیه و بنیـادی دین در «ایمـان»، آرمـانی مسـیحی است. البته برای توضـیح بیشتر و بر اساس دیدگاه اریک ریندر(۳) در مقاله اش درباره رویکردهای تبلیغی پروتسـتانی نسـبت به آیین و تعظیم در چین بایـد گفت آرمانی پروتستانی است. نقد آنها از آیین چینی، بازگفت نقدشان از پاپی گری(۴) و وسواس آیینی(۵) است. (ریندرز، ۱۹۹۷)

انتشـارات دانشگاه پرینسـتون سـری کتـاب هـای لوپز را با نام دین در عمل(۶) چـاپ کرده است که نخستین جلـد آن دربـاره بودیسم در سـال ۱۹۹۵ انتشـار یافت و به عنوان اصـلاح گر جـدّی بن نگره(۷) «ایمان» شـناخته شـد. این کتاب ها نشان دهنده رویگردانی پژوهشـگری ادیان از فلسـفه و مقابله با عنایت فلسـفه به منابع نوشتاری نخبگان اهل دانش و روی آوردن به وارسی چیزهـایی است که انبوه طیف هـای مختلف مردمی انجـام داده انـد. این مجموعه هـا بـا نگـاهی عمیقـاً تاریخی، به شـرح انواع فراوانی از رسـانه های متنی(۸) می پردازنـد، مانند ولی نامه ها،(۹) سـیاحت نامه ها، کتیبه ها، فضیلت نامه ها،(۱۰) افسانه های عامیـانه، قصه هـا، پیمان های اقتصادی، دست نوشـته های مرشـدان معنوی، دسـتورنامه ها و متن های(۱۱) آیینی.(۱۲) با اینکه لوپز تبلیغ عمل به یاری

۱- Donald Lopez: پژوهشگر بودیسم و تبت شناسی. دارای درجه دکترای انسان شناسی از دانشگاه ویرجینیا.

۲- Critical Terms for Religious Studies.

۳- Eric Reinders.

۴- Catholic popery.

۵- Ritual-obsessiv ness.

۶- Religion in Practice.

۷- Paradigm.

۸- Text-media.

۹- Hagiographies .

۱۰- Merit books.

۱۱- این آثار عبارتنـد از: ادیان هنـد در عمل (۱۹۹۵)، بودیسم در عمـل (۱۹۹۵)، ادیـان چین در عمل (۱۹۹۶)، ادیان تبت در عمل (۱۹۹۷)، ادیان ژاپن در عمل (۱۹۹۹)، ادیان کره در عمل (۲۰۰۲).

۱۲- Texts.

مواد و مصالح آسیایی را رسالت نخستین تلقی می کرد، کار علمی دیوید مورگان درباره رسانه های دیداری همگانی به عنوان ابزار تغذیه کننده دیانت مسیحی در ایالات متحده نیز از بینش های نظری مشابهی سرچشمه می گیرد. (مورگان، ۱۹۹۸؛ مورگان و پرومی، ۲۰۰۱)

همچنین گرایش به نظریه عمل در پژوهش های دینی با دل بستگی فزاینده به تجسم(۱) آشکار می شود؛ روندی که آوازه نخستین دوره آن در سال ۱۹۸۹ با انتشار مجموعه سه جلدی از سری پیکره بندی شده با عنوان پاره هایی از تاریخ کالبد انسانی(۲) [اثر میچل فهر] (۳) به اوج خود رسید. (فِهر و دیگران، ۱۹۸۹)(۴)

اخیراً در عرصه تحقیقات رسانه ای، نیک کولدری،(۵) آشکارا ضرورت «نظریه مندسازی رسانه در مقام عمل»(۶) را یادآور شده و به لزوم کلید خوردن طرحی آگاهی یافته است که «متون یا ساختارهای تولیدی رسانه را (با وجود اهمیت آنها) از کانون بررسی های رسانه ای بردارد و به بازجست گستره نامحدود شیوه های عملی که به شکل مستقیم یا غیرمستقیم بر رسانه تمرکز دارند»، فرا خواند. (کولدری، ۲۰۰۴: ۱۷) از هم اکنون آرزوی تهی ساختن میدان از دوگانه انگاری هایی همچون متن ــ ساختار کاملاً رواج یافته است، چنان که نوشته چاپ شده کودری در نشریه

ص:۳۶۶

۱- Embodiment.

۲- Fragments for a History of the Human Body.

۳- Michel Feher.

۴- از ۴۸ جستار دربردارنده شماری از رشته های علمی، دست کم ۲۴ موضوع از عناوین آشکار دینی برخوردارند (مانند: خدا، نفس، قربانی، اوپانیشاد، راهب، مسیح، روح گرسنه، بهشت، انجیل، ذات الهی، تقدیس شده و...) تقریباً موضوع همه این مقالات از بایگانی «دینی» رصد شده اند. عرصه بررسی هایی از این قبیل، وسیع است. برای مطالعه نماهای کلی پژوهش های دینی نک: لافلور، ۱۹۹۸ و کواکلی ۱۹۹۷.

۵- Nick Couldry: استاد رسانه و ارتباطات و مدیر مرکز مطالعات رسانه های جهانی و دموکراسی در انگلستان.

۶- Theorizing Media as Practice.

نشانه شناسی اجتماعی(۱) گـواه آن است. او بر این بـاور است که چرخش به سـوی عمـل، تمرکز بر «رفتـار مردم در نسـبت با رسانه ها و بر پهنه یک پارچه موقعیت ها و بافت ها» را تشویق خواهـد کرد. (همان) او به رهایی از «مفهوم بسـی کهنه فرهنگ به عنوان مفاهیم درونی شـده یا مجموعه ای از معانی» نوید می دهد و در عوض، توجه ما را به بعد روزمره و ناخودآگاه عملی جلب می کند که در روش های اسـتدلالی تثبیت می شود و به کار پربار نظم می بخشد. نیز ما را از این واقعیت آگاه می سازد که عمل های آشکار با جایگاه دادن به دیگران، نوعی سلسله مراتب(۲) را پدید می آورند.(۳)

در پایان یک دوره سی ساله سرسپردگی به ساختار و نماد به عنوان هسته مرکزی تحلیل فرهنگی، نگاهی نو به عمل، کمترین شی ء گشـتگی و بیشترین پویایی پدیـد آمده در فهم حیات اجتماعی را به ارمغان آورده است و این روند ادامه دارد. انسان ها در قـامت کنش گران اجتماعی وارد می شونـد و در سـرشت مادی ارتباطات ــ که فرآینـد بی وقفه ای از کار زبانی و فیزیکی است و انسـان هـا و جهـان را در خـود به طـور هم زمـان به ظهور می رسانـد ــ شخصـیت می یابنـد. آنهـا به درون مـایه هـای اجتماعی جهان های مادی از معبر صور آوایی و ایمایی(۴) تبدیل می شوند؛ فرآیندی که عمیقاً با شیوه تصور شدن و زیستمند شـدن کالبدهای انسانی گره خورده است. (زیتو و بارلو، ۱۹۹۴: ۹) این رهیافت به شـکلی بنیادی تر، نظریه فرهنگی را به سوی تعهـد پیشـین نسبت به ذهنیت و شـخص ــ بود(۵) سـوق می دهـد که بن سـازه(۶) ای اسـت در فرآینـد «وسـاطت» به مفهـوم فراگیرتر نظری این اصـطلاح؛ چنان که دقت نظر پایدارتر و از لحاظ نظری، آگاهانه تری را نسبت به دیگر بن سازه ها از قبیل شی ء انگاری و ابژه گردانی(۷)

ص:۳۶۷

۱- Social Semiotics.

۲- Hierarchy.

۳- او به شدت به سویدلر وابسته است (۲۰۰۱).

۴- Forms of language gesture.

۵- Personhood.

۶- Moment.

۷- Objectification.۳۵ : فرآیند تهی کردن انسان ها از احساسات و شعور.

امکان پذیر می سازد.

فرهنگ در مقام وساطت

فرهنگ در مقام وساطت

همچنان که تحلیل گران فرهنگ، به طور مستمر، نظریه هایی ارائه داده اند که از کل نگری کارکردی تا فرهنگ از نظر معنا و از آنجا تا فرهنگ در قامت عمل را دربرمی گیرد، به همین تربیت، بینش هایی به میدان های دین و رسانه پژوهی شکل و ریخت داده اند که از سفرهای دور و دراز نظریه فرهنگ سود جسته اند. دین پژوهی، ایمان را به عنوان نقطه عزیمت سنجیده و سپهر تحقیقاتی را تا ورای متن ها و نخبه های ناظر بر آنها در طول تاریخ، فراگسترده است. پژوهش های رسانه ای از پشت کردن به مفاهیم شیء گشته رسانه به طور کل و روی آوردن به فهم آن به عنوان فرآورده خاص عمل های فرهنگی، متغیر(۱) و از نظر به خودتابندگی نیرومند، سود جسته است. من باز بر این گرایش تأکید می کنم: شبکه ویژه دین و رسانه می تواند به طور خاص از عمق بخشیدن و توسعه دادن به مفهوم عمل تا آنجا که بخشی از وساطت در زندگی اجتماعی شود، بهره مند گردد.

در این مقام، وساطت را به معنای آشتی دادن دو چیز ناسازگار به کار نمی برم؛ زیرا این معنا خواه ناخواه، ما را به همان دوگانه انگاری بر خواهد گرداند که از قرار معلوم، چرخش به سوی عمل ریشه دار در فرآوری هم زمان خویشتن و جهان اجتماع، از آن نجاتمان داده بود. معنای یادشده، تداعی گر دین و رسانه در هیئت نیروهای متخاصمی ا ست که به گونه ای نیازمند آشتی هستند. از این رو، قصد من به کار بردن وساطت در این معنا نیست. تئودور ساتکی(۲) در مقدمه اش بر چرخش عملی در نظریه معاصر،(۳) ضرورت چیرگی بر این دوگانه انگاری ها را بااهمیت تلقی کرده است. او جمع بندی ارزشمند خود را از «عمل ها» عرضه می دارد و آنها را «آرایه های مادی و مجسم رسانه ای شده»(۴)

۱- Volatile.

۲- Theodore Schatzki.

۳- Practice Turn in Contemporary Theory.

۴- Mediated.

در فعالیت انسانی می داند که به طور عمده بر محور فهم عملی مشترک سازمان دهی شده اند. (شاتزکی و دیگران، ۲۰۰۱: ۲) نظریه عمل، ما را به درگاه می رساند و ما با کشکولی سرشار از مفاهیم سر می رسیم: همچون عاملیت،(۱) ذهنیت،(۲) شخص ــ بود، اشیای مادی و از نظر من، مهم تر از همه، فرآیند.(۳) اگر فرآیند بودن فرهنگ و نه شیء بودن آن را جدّی بگیریم ــ هرچند فرهنگ به توده ای از اشیا می ماند و تنها به کمک مادیت اشیا قادر به تحلیل آن هستیم ــ باید به فهم آن در قالب حرکت تحلیلی دست یابیم. چیزهای فراوانی در زندگی انسانی ــ به شمول حیات «اجتماعی» ــ به شکل تجربی و بی واسطه در دسترس قرار نمی گیرند. با این حال، به وجود آنها آگاه هستیم. در واقع، بخش عمده ای از زندگی انسانی صرف پدیدار ساختن امر ناپیدا و به تعبیر دقیق، رسانه ای کردن آن [امر ناپیدا] می شود.

من مفهوم وساطت را در جایی چنین شرح داده ام:

ساختار واقعیت اجتماعی که در آن، مردم، پیوسته سرگرم فراآوردن جهان مادی پیرامون خود هستند و در همان لحظه به واسطه آن معنا می یابند. هر عمل اجتماعی در یک چارچوب مادی به حرکت درمی آید و با یک محمل مادی انتقال می یابد. (زیتو، ۲۰۰۷: ۷۲۶)

زبان دیالکتیکی مارکس به طور یک دست، «همه اشیا را مراحلی در بستر تحولشان در میان دیگر اشیا [تز]، در برابر آنها [آنتی تز] و در نتیجه آنها [سنتز]» تلقی می کند (اولمن، ۱۹۷۶: ۵۲) و به دیدگاه مکتب فرانکفورت(۴) درباره فرهنگ به

۱- Agency.

۲- Subjectivity.

۳- Process.

۴- Frankfort School: مکتب فرانکفورت در مورد نظریه انتقادی، نام مکتبی مرکب از چهره های آلمانی است که ماکس هورکهایمر آن را در قالب یک انجمن پژوهش های اجتماعی در فرانکفورت در دهه ۱۹۳۰ (میلادی) که بنا نهاد. عمده فعالیت این مکتب در زمینه های مربوط به فلسفه علوم اجتماعی، جامعه شناسی و نظریه اجتماعی نئومارکسیستی است. در سال۱۹۲۴ در شهر فرانکفورت آلمان (کنار رودخانه ماین)، انستیتوی تحقیقات اجتماعی ــ فرهنگی، مستقل از دانشگاه گشایش یافت. این مؤسسه تحقیقاتی، اشتهار خود را مدیون جنبش اعتراضی دانشجویی دهه ۱۹۶۰ میلادی است که غیر مستقیم از نظرهای مارکس و نگرش انتقادی این مؤسسه (مکتب فرانکفورت) ریشه می گرفت. این مؤسسه، تحقیقات خود را بر پایه بینش مارکس و فروید از منظر اجتماعی ــ فلسفی در جوامع سرمایه داری، آغاز و گسترش آن را نقد و بررسی می کرد. یکی از معروف ترین تألیفات آن به نام «دیالکتیک روشنگری» اثر ماکس هورکهایمر که سال ها مدیریت مکتب را به عهده داشت و همکارش، تئودور آدورنو است. پس از گذشت نه سال از تأسیس، مکتب فرانکفورت به دلیل داشتن عقاید مارکسیستی و اعضای یهودی مذهب آن، مجبور به مهاجرت به ژنو (۱۹۳۳ / ۱۳۹۴) و سپس به امریکا شد. در سال ۱۹۵۰ میلادی مجدداً به فرانکفورت نقل مکان کرد. طرفداران نسل اول این مکتب عبارتند از: هورکهایمر، آدورنو، اریک فروم،

هربرت مـارکوزه، فرانس نویمـان و بنیـامین. نسـل جوان تر مکتب فرانکفورت، یورگن هابرمـاس و آلفرد اشـمیت هسـتند. این مکتب از آغـاز سـال های دهه ۶۰ میلادی نقش مهمی در زمینه بررسـی و نگرش منقـدانه به فرضـیه هـای علمی و آمـوزش و پرورش در چارچوب نئومارکسـیسم داشته است. گفته می شود این مکتب در ضدیت با مارکسیسم اِصولی به وسیله تعدادی از روشن فکران بورژوا بنیاد گذاشـته شد تا در مارکسـیسم شکاف ایجاد کنند. این مکتب، اصول اساسی مارکسیسم را نقض می کند و تئوری های روشن فکرانه به آن می افزاید.

عنوان «چیزی که تعامل میان امر مادی و ذهنی و امر اقتصادی و سیاسی ـ اجتماعی را انتقال می دهد، راه می برد. (مِندی یتا، ۲۰۰۶: ۵) من با تأکید بر قرابت شگفت انگیز میان «رسانه» و «وساطت»، توجه را به پارادوکس فرآیند مادی سازی(۱) معطوف می دارم. (زیتو، ۲۰۰۸) به منظور تحلیل، ناگزیر از درک اهمیت گزینش بن سازه هایی هستیم که در ساختار دیالکتیکی و کلی واقعیت اجتماعی به آنها استناد می کنیم. آیا گزینه ما، بن سازه سوژه گردانی(۲) است، آن گاه که اشخاص تجسم یافته در موقعیت های اجتماعی شان، تربیت شده، شکل یافته و مورد پرسش باشند؟ آیا بن سازه ما عاملیت است، آن گاه که مردمِ به خودتابنده، ابتکار عمل را به دست گیرند؟ یا بن سازه تولید که با این چالش روبه روست که روش متناسب با خلق اشیای مادی، مناسبات اجتماعی و پیوستگی میان آنها بر چه بنیانی استوار است؟ آیا بن سازه شیء انگاری مورد نظر ماست؛ بن سازه شیء انگاری اشیایی که خود در دید کاربرانشان به شکل کالاهای مصرفی یا سرشار از بار ارزشمند معنایی جلوه می کنند؟ یا بن سازه های آوا و ایما که ـ به عنوان شیوه های عمل ـ خرده بانیان دیگر بن سازه ها هستند؟ به ویژه در سطح زندگی روزانه، چگونه چنین کنش هایی، مستور و تابع تلقی شده اند و در نتیجه، تکوین زندگی اجتماعی را از سازندگانش پنهان داشته اند؟ آیا کل این بن سازه ها از بحث و جدل، کشمکش،

۱- Materializing process.

۲- Subjectification.

طبقه سازی و ریزرشته های قدرت(۱) اشباع شده اند؟ سرانجام باید بپرسیم که چگونه این بن سازه های رسانه ای شده در زندگی اجتماعی پیوند می خورند و درهم تنیده می شوند؟ تحقق پیوندها بسته به هدف تحلیلی افراد و چگونگی سازمان یافتن قلمروهای اجتماعی در زیست جهان های مورد بحث، دگرگون خواهد شد.

هر یک از این بن سازه ها در تولید فرهنگی، کانون هایی برای تحلیل فرهنگی فراهم می آورد و نشان می دهد که تلقی فرهنگ به عنوان فرآیند وساطت از دیدن فرهنگ در هیئت یک شبه شیء بسیار متفاوت است. فراهم آوردن مضمونی درونی ــ چون معنا یا کنش ــ برای سرشت «فرهنگ»، شیء انگاری مشابهی را در یکی از بن سازه های واسطه شونده آن زنده می کند و وقفه ای در گردش نیروی پرقدرت آن پدید می آورد. هرچند این دقیقاً همان چیزی است که ما به طور ناخودآگاه در حیات روزانه خود برای زندگی کردن انجام می دهیم، ولی نباید ماده (ناخودآگاه) تحلیل شناسی ما قرار گیرد.

مقولات علوم اجتماعی نظیر «فرهنگ»، فرآورده های خودِ شیوه های عمل اروپایی است و ازاین رو، باید از شیوه تولید و واسطه شدن آنها در فرآیندهای مادی که اشیا و مردم را سازمان می دهند، آگاه شویم.(۲) اگر به وساطت های دشوار فرهنگ به عنوان فرآیندهای دست یابی به «تأثیرات حقیقت» ــ یعنی بی نهایت عمل بسترساز برای فهم مشترک و روزمرگی به هنجار ــ و چگونگی بقا و فنای آنها نکته سنجانه توجه کنیم، مفهوم فرهنگ بسی ثمربخش و کارآ خواهد بود. برآنم تا به جرئت بگویم که این یک فرآیند «غفلت» و شیء انگاری تدریجی است. این «غفلت»،

۱- Microfilaments of Power.

۲- رساله ای مستدل و رسا که این مهم را در مورد مفهوم «فرهنگ» مسجل کرده، متعلق است به ماسوزاوا، ۱۹۹۸.

عنصر بسیار کارسازی در خلق «شیء انگاری ها»ست و چنین می نمایاند که ما از این پس با واقعیت زیست می کنیم؛ زیرا آنها فراتر از میدان عاملیت انسانی، طبیعی و بسیار بانفوذ به نظر می رسند.

ارجاع مفاهیمی نظیر «جسم»، «دین»، «رسانه» یا «فرهنگ» به زمان گذشته یا مصرف آنها در جامعه ای متفاوت، نه تنها خطر گم کردن واقعیت را در پی دارد که به کتمان جلوه های بسیار معتبر و گیرای جامعه پژوهی می انجامد؛ فرآیندی مهم که بر اساس آن، قدرت تأثیرات حقیقت، توصیفات معتبر، شیء انگاری ها و هنجارمندی(۱) پدید می آیند و احساس می شوند. زندگی دینی همانند تولید و گردش رسانه های جمعی نقشی به غایت سودمند در نهادینه کردن افق های عاملیت در زندگی اجتماعی دارد. با این حال، اگر کسی، مجهز به شیء انگاری خاصِ خود به میدان بیاید، هیچ گاه به شیء وارگی های مولّد و کارآمد دیگران پی نخواهد برد.

نمونه هایی چند

اشاره

نمونه هایی چند

دو پروژه آنچه را پس از استقرار شبکه دین و رسانه در گستره وساطت فرهنگی قابل تحقق است، عرضه می دارند: پروژه فای گینزبرگ(۲) و دیگر انسان شناسان عرصه رسانه و پروژه بیرجیت مِیر (۳) در کشور غنا که بهره گیری پنجاهه گرایان(۴) از

ص:۳۷۲

۱- Normativity.

۲- Faye Ginsburg: انسان شناس امریکایی در دانشگاه نیویورک.

۳- Birgit Meyer: دانش آموخته رشته آموزش شناسی در آلمان. او در زمینه ویژگی های محلی و تبلیغی مسیحیت و نیز پنجاهه گرایان و فرهنگ عامه در کشور غنا تحقیق میدانی کرده است.

۴- Pentecostal: عید پنجاهه هفتمین یک شنبه پس از عروج مسیح است که حلول روح القدس درحواریون جشن گرفته می شود. گروهی از مسیحیان به پنجاهه گرایان معروف هستند؛ مربوط به هر یک از فرقه های اصول گرای مسیحی که بر الهام روح القدس تأکید دارند.

فن آوری های رسانه ای را بررسی کرده است.

انسان شناسان فرهنگی برای تئوریزه کردن فرهنگی مطالعات رسانه ای در قالب اصطلاحاتی نزدیک به آنچه در اینجا جست وجو می کنم، تلاش زیادی کرده اند. دبورا اسپیتولنیک(۱) (۱۹۹۳) سارا دیکی(۲) (۱۹۹۷) و به ویژه فای گینزبرگ، (۱۹۹۹) ساحت قوم نگاری فرهنگ و رسانه را بنیاد نهاده اند. هدف گینزبرگ این بوده است:

بازسازی تصویر قوم نگاشتی به عنوان بخشی از رشته عمل های بازنمودی که پروژه ما را با یک بازنگری جامع تر با شماری ازساحت ها هم سو می کند... این ساحت ها با طبیعت پرمناقشه و پیچیده تولید فرهنگی گره خورده اند. (گینزبرگ، ۱۹۹۹: ۲۹۵)

سهم اصلی پژوهشگران مطالعات رسانه ای، نهادینه کردن این باور است که رسانه ها در ساختار مدرن و همگانی شان نظیر روزنامه، سینما، تلویزیون و رادیو، مصنوعات فرهنگی بسیار اثرگذاری هستند؛ نه تنها بازنمایی های صریح و سودمندانه از جنبه های زندگی اجتماعی که بن سازه های نافذ در وساطت هستند و در عمل، در همان حیاتی رسوخ می کنند که آن را شرح و تعلیق می کنند.

اگر متن سینمایی یا تلویزیونی را به عنوان یک عامل واسط (رسانه ای) در نظر آوریم ــ همان گونه که به یک آیین یا کالا نگاه می کنیم ــ در این صورت، کیفیت های ساختاری آن نمی تواند جدا از بافت های در هم تنیده تولید و تفسیری در نظر گرفته شود که به ساختمان آن شکل می دهند. (همان: ۲۹۶)(۳)

ص:۳۷۳

۱- Deborah Spitulnik: دارای درجه دکترا در رشته انسان شناسی زبان از دانشگاه شیکاگو.

۲- Sara Dickey: دارای درجه دکترا در رشته انسان شناسی از دانشگاه کالیفرنیا.

۳- او به وام گیری از مفهوم «عرصه تولید فرهنگی» بوردیو اشاره می کند (۱۹۹۹: ۲۹۶؛ ۲۰۰۲: ۳) و آن را «زندگی اجتماعی رسانه ها» می خواند. (۱۹۹۹: ۲۹۵) «می توان به فرآیندهای به هم پیوسته تولید فرهنگی رسانه، رواج آن در قالب فن آوری اجتماعی و نسبت جهان های با واسطه با خودپردازندگی به عنوان موجودی در یک زنجیره، اندیشید.» (۱۹۹۹: ۲۹۹) این زنجیره از کوشندگی خودآگاه تا پای بندی های به خودبازتابنده کمتر راهبردی و خود پردازنده به رسانه های همگانی نهادینه شده امتداد دارد. گینز برگ و من به اتفاق، کانون دین و رسانه دانشگاه نیویورک را در سال ۲۰۰۳ بنیاد نهادیم و اثرگذاری او بر کار مشترکمان جای انکار ندارد. http://www.nyu.edu/fas/center/religionandmedia/

گینزبرگ، کنش گران از جمله تهیه کنندگان و مصرف کنندگان و نیز تحلیل گران جویای فهم قالب های خود پرداخته رسانه ها را در کانون سیاست گذاری کار رسانه قرار می دهد. ازاین رو، اقدام به برجسته سازی تحلیل یا به عبارتی، تصمیم گیری درباره جایگاه دست یازی های تحلیلیِ فرد، اکنون بیش از گذشته، بخشی از تحلیل فرهنگی به شمار می آید.

در نیم قرن اخیر می توان خط سیر(۱) نظریه پردازی رابطه میان فرهنگ و رسانه را مشاهده کرد، چنان که ابژه گردانیدن مقوله فرهنگ، هرچه بیشتر دامن گسترده و پای تماشاگر به عنوان یک دست اندرکار به طور فزاینده ای به ماجرا کشیده شده است. (همان: ۳۱۳)

پروژه خاص گینزبرگ درباره رسانه های بومیان همان گونه که شکل دهی ساختارهای نو جامعه و فرد را ممکن ساخته است، نمونه جالبی از این گونه دست یازی را ارائه می دهد. رساله او با عنوان بازاندیشیدن به «ندای خداوند» در میان بومیان استرالیا: رازداری، نمایش و اثربخشی رسانه،§Efficacy of Media Re-thinking the Voice of God in Indigenous Australia: Secrecy. Exposure.

۱- Trajectory.

رسانه ای ایشان قرار گرفته است.(۱) (گینزبرگ، ۲۰۰۵: ۱۹۳) خانم گینزبرگ به تحلیل چند فیلم از مراسم آتش گردانی والپیری(۲) می پردازد. نخستین فیلم، به راجر سندال(۳) (۱۹۷۷) متعلق است که ریش سفیدان والپیری(۴) آن را می بینند و به شکلی «غیرمنتظره، آن را مهم معرفی می کنند و به عنوان سندی موثّق عملاً ـ متعلق به خود می دانند.» (همان: ۱۹۴) ریش سفیدان تصمیم به اجرای دوباره مراسم گرفتند تا این بار خودشان از مراسم فیلم برداری کنند. بار سوم از این مراسم در سال ۱۹۹۱ فیلم برداری شد. هریک از این فیلم ها هر از گاهی به نمایش در می آیند و گاه دیدارپذیر(۵) نمی شوند. به دلیل بازشناسی [همگانی] انتظارات اروپایی امریکایی از شفافیت و گردش اطلاعات، والپیری ها ناگزیر از ایجاد تعادل میان لزوم رازداری دینی و انتقال قانونی دانش فرهنگی هستند.

از آنجا که گینزبرگ با ترسیم وضعیت عاملیت های مؤثر از طریق بن سازه های کنش های مربوط به ابژه گردانیِ دیگر کنش های فرهنگی در فیلم مانند آیین، با دقت و انعطاف چندین بن سازه وساطت را پی می گیرد، می تواند روشن سازد که «فن آوری های رسانه ای تصاویر متحرک، حامل توان مندی های

---

۱ - ۹. فیلم مردم نگاری تمایل بارز و حرفه ای در میان انسان شناسان تصویری است. هیچ معیار مورد توافقی درباره تعریف این گونه فیلم سازی وجود ندارد و فرض عمومی این است که چنین فیلمی، مستندی درباره مردمان عجیب و غریبِ خارجی است. مؤسسه استرالیایی مطالعات مردمان بومی، یک فیلم ساز مردم نگار به استخدام درآورد و راجر سندال، در حد امکانات، تعدادی فیلم درباره زندگی آیینی مردمان بومی فراهم آورد.

۲- Walpiri fire ceremony.

۳- :Roger Sandall پژوهشگر نیوزلندی (۱۹۳۳) و نویسنده کتاب کیش فرهنگی، رساله نویس و شارح مقوله نسبی انگاری فرهنگی. او در سال ۱۹۶۵ در مؤسسه استرالیایی مطالعات بومی به عنوان کارگردان مشغول به فعالیت شد.

۴- والپیری، گروهی از بومیان استرالیا هستند که رقص های قبیله ای آنها شهرت خاصی دارد.

۵- اشاره ای است به اینکه نمایش عمومی برخی از این فیلم ها به دلیل کیفیت راز آلود برخی اعمال آیینی با ممنوعیت روبه روست.

متضادی هستند»... و «پرسش های کلیدی را نسبت به دین، رسانه و حوزه عمومی در ذهن ما بیدار کند و قصه ای عبرت آموز از قوم گرایی افراطی بازگوید که در بیشتر موارد، چگونه روزنه های فهم رسانه و درک پیوند آن با نمود جمعی دینی(۱) را کور می کند». (همان: ۲۰۰ و ۲۰۱)

فعالیت مستمر بیرجیت مِیر درکشور غنا بر همین سیاق به فرهنگ (و دین) به عنوان شیوه های عمل وساطت به مفهوم وسیعی که در آن درنگ می کنم، می نگرد.(۲) او در نخستین کار میدانی اش در جمع پنجاهه گرایان(۳) بیان می کند که پذیرش مسیحیت از سوی ایشان به شدت به رسانه ای شدن شمایل شیطان وابسته است. مرکزمداری شیطان ــ هرچند امروز اهریمنی تلقی می گردد، ولی به هر حال، حضوری سرشار و شکوهمند دارد ــ به شکلی متناقض نما، حضور زنده و محسوس خدایان(۴) و ارواح(۵) سنتی را ممکن می سازد. (مِیر، ۱۹۹۹، ۲۰۰۵؛ ۲۰۰۶) گینزبرگ در تازه ترین اثر خود درباره فیلم های پنتوکستی که با بازار رو به گسترش رسانه های تفریحی و صوتی ــ تصویری ــ از زمانی که حق انحصار دولتی چندان سرسختانه اِعمال نمی شد ــ تلاقی پیدا کرده اند، می نویسد:

نقطه آغاز بحث ما، فهم دین است به عنوان نوعی جهش در جهت وساطت، خلق و ابقای پیوندهای میان دین ورزان و نیز میان آنها و جهان ناپیدا، شنودناپذیر، لمس ناپذیر یا به بیان ساده، عالم معنوی که کانون توجه دینی را شکل می دهد. این قلمرو به وسیله وساطت پی ریخته می شود ــ و در اینجاست که قدرت دین نهفته است ــ و هنوز به پذیرش واقعیتی متعلق به

۱- Collective religious expression.

۲- در سال ۲۰۰۰، مِیر «پروژه رسانه های مدرن همگانی، دین و پنداشت جوامع» را کلید زد. http://www۲.fmg.uva.nl/media-religion/

۳- Pentecostalists: پنجاهه گرایان بر کرامات روح القدس نظیر شفای بیماران تأکید خاص دارند.

۴- Gods.

۵- Spirits.

خود گرایش دارد که بازنمودپذیری اش(۱) را با دشواری روبه رو می سازد. (گینزبرگ، ۲۰۰۳: ۱)(۲)

مِیر در سخنرانی مراسم معارفه اش در دانشگاه آزاد در سال ۲۰۰۶، تضاد شدید در تولید فرهنگی را بیشتر پی گیری کرد؛ تضادی که وساطت زندگی دینی آن را فوق العاده آشکار کرده است. به عبارتی آن چیزی که بیش از هر چیز برای نوع بشر جنبه انسانی دارد (یعنی تفکر و تخیل «امر اجتماعی» به عنوان روابط میان انسان ها) باید از معبر وساطت مادی، محسوس شود: چیزی که از آن به عنوان «فرآیند مادی سازی» یاد کردم. در حقیقت، مِیرآن را «مادیّتی می نامد که نه در تضاد با معنویت، بلکه یکی از شرایط آن است.» (میر، ۲۰۰۶: ۳۲) در واقع، جست وجو در شبکه دین و رسانه احتمالاً بتواند تکیه گاهی برای سرشت نظریه فرهنگی فراهم آورد و از این پیچیدگی محوری در پویایی های تدریجی خود که به ناگزیر ما را در همه انواع وساطت درگیرِ خود می کند، پرده بردارد.

منابع پانوشت های مترجم عبارتند از:

منابع پانوشت های مترجم عبارتند از:

۱. لارنس کهون، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم.

۲. (از پارسونز تا هابرماس)، یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن.

۳. میشل فوکو؛ فراسوی ساخت گرایی و هرمنوتیک، دریفوس و رابینو.

۴. بابک احمدی، ساختار و هرمنوتیک.

۵. کوروش صفوی، از زبان شناسی به ادبیات.

۶. دانش نامه آزاد ویکی پدیا.

۷. هیلگارد، زمینه روان شناسی، جلد اول.

۸. آلن چالمرز، چیستی علم.

۱- Represent ability.

۲- برای مطالعه بحثی عالی درباره این مشکل در تبارشناسی فلسفی آن نک: De Vries, ۲۰۰۱:۴-۳۲.

.۹ Braddon-Mtchell Jackson, Phlosophy of Mnd and Cognton, ۱۹۹۶, Blackwell.

ص:۳۷۸

گردش

اشاره

۱۵ گردش(۱)

جوانا سومیالا(۲)

برگردان: صدیقه مرادی

اگر می توان نشان داد که جایگاه‌های مطرح جهانی و محلی از موجودیت های در گردش تشکیل شده‌اند، پس چرا درباره این موضوع چنین نیندیشیم که ذهنیت ها، توجیه ها، ضمایر ناخودآگاه و صفات شخصی نیز در گردشند؟ (لاتور،(۳) ۲۰۰۵: ۲۰۷؛ تأکید از متن اصلی)

ما در جامعه‌ای شبکه‌ای زندگی می‌کنیم؛ جامعه‌ای که در آن، همه چیز همیشه و بدون وقفه در گردش است؛ اقلام، انگاره‌ها و حتی روابط اجتماعی. به بیان زیگموند بومن،(۴) (۲۰۰۴) در چنین جامعه ای، همه چیز سیّال(۵) است. فرهنگ نامۀ آکسفورد، «گردش» را چنین تعریف می‌کند:

انتقال و تبادل هر چیزی (مثل پول یا اخبار) از دستی به دست دیگر یا از فردی به فرد دیگر (با در نظر داشتن «دست به دست کردن آن در سراسرِ»

۱- Circulation.

۲- Johanna Sumiala.

۳- Latour.

۴- Zygmunt Bauman.

۵- Liquid.

آن کشور، قلمرو، ...)؛ توزیع یا انتشار، چه به وسیله انتقال از فردی به دیگری یا به وسیله پخش و انتقال نسخه‌های مجزا.

به این ترتیب، ساده‌ترین راه برای تعریف و توصیف گردش آن است که گردش را به معنای «دست به دست کردن» یا «انتقال» چیزی در نظر بگیریم، صرف نظر از اینکه موضوع مورد نظر ما، اقلام، کالاها، صنایع، انگاره‌ها یا عقاید مادی باشد یا غیر مادی.(۱) در جهان امروز، نمی‌توان گردش را بدون توجه به نقش پررنگ رسانه درک کرد. بدنه گردش رسانه‌ای شده از برخوردهایی چند میان بازیگران مختلف این عرصه تشکیل شده است که عبارتند از: رسانه‌ها، تصاویر، متون، ناظران، اشخاص، جایگاه ها، مصرف کنندگان، فروشندگان، بازارها، کارشناسان، روزنامه نگاران و تولیدکنندگان جدید و قدیمی. به طور خلاصه، گردش در دنیای معاصر در قالب شبکه‌های اجتماعی و فرهنگی عمل می کند که به وسیله منطق ارتباطی فن آوری نوین رسانه‌ای شکل گرفته‌اند. شبکه‌ها، افراد را قادر می سازند تا به صورت فردی با یکدیگر رابطه برقرار کنند، ولی مهم تر آن است که به آنها این امکان را می‌دهند تا در تعاملاتی ارتباطی شرکت کنند که در آن، به جای روابطی صرفاً شخصی، مخاطبانی نیمه عمومی دارند. (لیستر(۲) و همکاران، ۲۰۰۳: ۱۷۲) به عقیده مانوئل کستلز،(۳) زندگی در جامعه‌ای شبکه‌ای به معنی دعوت شدن به نمود اطلاعاتی جدیدی است که بر تولید دانش، پردازش اطلاعات و ارتباطات نمادین تأکید می کند. (کستلز، ۲۰۰۰) جامعه شبکه‌ای از فن آوری‌های نوین مختلفی ساخته شده است که افراد مختلفی در مکان های گوناگونی در جهانِ واقع از آن استفاده

ص:۳۸۰

۱- در اینجا انتقال و انتشار را بیشتر در مفاهیم هم معنا به کار می‌بریم. تفاوت موجود میان این مفاهیم آن است که انتقال distribution بیشتر برای گردش کالاها و اقلامی همچون تصویرهای خبری به کار می رود، در حالی که انتشار dissemination بیشتر به گردش انگاره‌ها و عقاید اشاره دارد. (برای نمونه نک: پیترز، ۱۹۹۹)

۲- Lister.

۳- Manuel Castells.

می کنند. (میلر و اسلتر،(۱) ۲۰۰۰: ۱) در قالب همین شبکه‌هاست که افراد (سوء) برداشت‌های شخصی خود را از جهانی که در آن به سر می برند، شکل می دهند، منتقل می‌کنند یا تغییر می دهند و دوباره در همین قالب، زندگی افراد به وسیله دیگران شکل می پذیرد، منتقل می شود یا تغییر می‌یابد. (مورگان، ۲۰۰۵: ۱۴۹) در نتیجه، گردش، گونه‌ای از فعالیت فرهنگی جامعه شبکه‌ای است. (کستلز، ۲۰۰۰)

چگونگی شکل‌گیری این برخوردها در رسانه ــ که اهمیت بسزایی در درک عملکرد گردش در جامعه شبکه‌ای دارد ــ موضوع این مقاله است. اساسی‌ترین عامل یک برخورد، توانایی آن در برقراری رابطه میان عوامل (بازیگران) مختلف است. (لاتور، ۲۰۰۵) تحلیلی که من در اینجا ارائه می‌کنم، حول محور گردش تصاویر و روابط ناشی از آن سیر می کند. همان طور که دیوید فریدبرگ(۲) گفته است، چنین نباشد که تنها نشانه‌ها و رفتار ناظران را بررسی کنیم، بلکه باید اثرگذاری، سودمندی و نیروی خود تصاویر را هم در نظر گرفت. تنها به این توجه نکنیم که ناظران چه می‌کنند، بلکه توجه کنیم که تصاویر درصددند چه کنند. تنها نبینیم که افراد در نتیجه روابطشان با اشیای تصویرشده چه می‌کنند، بلکه آنچه را از اشیای تصویر شده انتظار می‌رود، به نمایش بگذارند و به طور کلی، دلیل چنین انتظاراتی را دریابیم. (فریدبرگ، ۱۹۸۹)

در این مقاله، نوع‌شناسی سه نوع رابطهٔ میان تصویر و فن‌آوری، تصویر و امر مصنوع(۳) و تصویر و تماشاگر ارائه می‌شود. با تأکید روی «جنبه بصری» گردش، چالشی را جدّی می گیرم که پژوهشگران فرهنگ بصری(۴) پیش نهاده‌اند؛ چالشی

۱- Miller and Slater.

۲- David Freedberg.

۳- Artefact.

۴- Visual Culture.

که استدلال می کند مطالعه شیوه نوین زندگی باید دید وسیع تری را در پیش بگیرد: نسبت به اینکه چگونه تصاویر یا دیدنی‌ها (یا هر دو)، بخشی از وابستگی ما نسبت به جهان و شیوه ایجاد روابط در آن است. (برای نمونه نک: میرزویف،(۱) ۱۹۹۹؛ جی،(۲) ۱۹۸۸؛ میچل، (۳) a۲۰۰۵؛ سومیالا سپانن(۴) و استاچتی،(۵) ۲۰۰۷)

در این مقاله، به ویژه به تصاویری می پردازم که در مقیاسی وسیع به گردش درآمده اند. حتی در فرهنگی چون فرهنگ ما که جریان پیوسته تصاویر رسانه‌ای یکی از مشخصه های آن است، گونه‌ای از تصاویر وجود دارند که ظرفیت بالاتری در جلب توجه عموم دارند و در مقایسه با دیگر تصاویر، گردش عمومی بیشتری می‌یابند. تصاویر مربوط به رسوایی شکنجه‌های زندان ابوغریب از این دست است.

این تصاویر پس از عمومی شدن در سال ۲۰۰۴، به سرعت در فضاهای مختلف رسانه‌ای رسوخ کردند. در دوره انقلاب دیجیتالی بازتولید، انتقال و انتشار این تصاویر از مجاری گوناگون ارتباطی، کار ساده‌ای بود. (برای نمونه نک: ون‌دایک،(۶) ۱۹۹۹: ۶) این تصاویر از طریق پایگاه‌های مختلف اینترنتی و شبکه‌های تلویزیونی ملی و بین المللی پخش شدند، در روزنامه های بی شماری انتشار یافتند و دست آخر، در کتاب های مربوط به این فاجعه به چاپ رسیدند. (برای نمونه نک: دنر،(۷) ۲۰۰۴) اتفاقی که در آغاز در داخل یکی از زندان های ارتش ایالات متحده رخ داده بود، سرانجام بر جامعه شبکه ای در مقیاسی بین المللی اثر گذاشت.

۱- Mirzoeff.

۲- Jay.

۳- Mitchell.

۴- Sumiala-Seppanen.

۵- Stocchetti.

۶- Van Dijk.

۷- Danner.

یکی از حساس‌ترین تصاویری که از ابوغریب در رسانه‌ها ترسیم شد، مربوط بود به مردی (جبار) با سر پوشیده که در حالی که سیم هایی به هر دو دست و شاید به آلت تناسلی‌اش بسته بودند، روی جعبه ای ایستاده بود.(۱) در تصویر دیگری از ابوغریب، مردی عریان با دستانی باز و چهار زانو در مقابل دوربین قرار گرفته بود، در حالی که بدن برهنه‌اش به کثافت و نجاست آغشته بود. در ظاهر، آنچه در اینجا در گردش است، دو تصویر با موضوع شکنجه‌اند، ولی واقعیت چیزی فراتر از آن است. همان طور که لاـتور می گوید، همراه این تصاویر، ذهنیت ها، توجیه ها، ضمایر ناخودآگاه و صفات شخصی نیز به گردش درمی‌آیند. (لاتور، ۲۰۰۵: ۲۰۷) با استفاده از اصطلاح‌شناسی لاتور، (همان) تصاویر ابوغریب را بازیگرانی در مقیاس بزرگی از شبکه در هم تنیده واسطه‌های در گردشی در نظر می گیرم که در تعامل با یکدیگر، انواع جدیدی از پیوندها و روابط را شکل می دهند. در نظر لاتور، گردش، جریانی است از برقراری رابطه میان بازیگران مختلف و معنا بخشیدن به این روابط. به عبارت دیگر، یک بازیگر، در این میان، تنها با در ارتباط بودن و برقراری رابطه با دیگران قدرت می‌یابد. (برای نمونه نک: لاتور، ۱۹۸۸: ۱۶۰)

در قسمت نخست از این بخش، نقش فن‌آوری جدید رسانه‌ای و تصاویری را که در برخورد با یکدیگرند، بررسی می کنم. در دومین قسمت، روی نوع خاصی از برخورد تمرکز خواهم کرد: رابطه بین تماشاگری که تصویر شکنجه را می‌بیند و فرد شکنجه شونده تصویرشده. معتقدم برای درک گردش موجود میان تماشاگر و فرد تصویرشده، باید کنشی بصری را تحلیل کرد که به عمل دیدن ساخت می‌دهد؛

۱- مورد زندان ابوغریب که در آن، سربازان امریکایی به بدرفتاری و شکنجه زندانیان عراقی پرداختند، برای نخستین بار در بهار ۲۰۰۴ و در پی انتشار تصاویر آزاردهنده‌ای از آن در رسانه‌های ایالات متحده مورد توجه عموم قرار گرفت. این تصاویر را سربازان امریکایی با استفاده از فن‌آوری نوین رسانه‌ای، دوربین‌های عکاسی و فیلم برداری دیجیتال گرفته بودند. به دلیل امکان دسترسی وسیع به این تصاویر در اینترنت از آوردنشان در اینجا خودداری شده است.

یعنی چیزی که «نگاه خیره»(۱) نامیده می‌شود. (برای نمونه نک: مورگان، ۲۰۰۵، ۶ _ ۲ :a۲۰۰۷؛ سپانن، ۲۰۰۵) در این مورد، نظر آرجون آپادورای(۲) (۱۹۹۷) درباره تصوّر اجتماعی و فرهنگی را به کار خواهم بست که به توصیف سازوکار رواج پیوند متصوّر و برخاسته از تعامل های بصری مختلف با تصویر می پردازد. (نک: بروک،(۳) ۲۰۰۱)(۴) این پرسش را مطرح خواهم کرد که کدام یک از پیوندهای مذهبی ممکن است در خلال کنش تصوّر میان تماشاگر و تصویر در گردش باشد. در نهایت، به نتایجی پایه‌ای درباره گردش و کاربردهای اخلاقی آن در جامعه شبکه‌ای معاصر خواهم پرداخت.

ردگیریِ گردش۱

ردگیریِ گردش(۵)

تحلیل من با مفهومی پایه‌ای از لاتور آغاز می‌شود که در آن، گردش دو تصویر بر پایه یک سری برخوردها میان فن‌آوری، مصنوعات و انسان ها شکل می‌گیرد. (نک: ون لون،(۶) ۲۰۰۵: ۹) بر اساس آرای لاتور، فن‌آوری اطلاعات به ما این فرصت را می‌دهد تا پیوندها را به گونه ای که پیش تر امکان پذیر نبود، ردیابی کنیم. نه به این دلیل که آنها مفهوم جامعه «انسانی» ملموس قدیم را واژگون می کنند و ما را به سایبرگ‌ها(۷) یا اشباح «پساانسانی» تبدیل می‌کنند، بلکه به دلیلی کاملاً برعکس. اینکه آنها آنچه را پیش تر تنها در عالم واقع حضور داشت، نمایش می دهند. (لاتور، ۲۰۰۵: ۲۰۷)

ص:۳۸۴

۱- The Gaze.

۲- Arjun Appadurai.

۳- Bruke.

۴- دیدگاه لاتور در باب تصور و تأثیرات دیجیتال (نک: لاتور، ۲۰۰۷).

۵- Tracing Circulation.

۶- Van Loon.

۷- Cyborgs: سایبرگ موجودی زنده است متشکل از اجزای بیولوژیک و مصنوعی (مثلاً بخشی الکترونیکی، مکانیکی یا یک ربات).

در تفکر لاـتور، گردش به شـدت تحت تـأثیر عـاملیت فن آوری است. هر یـک از دو تصویر منتشـر شـده از ابوغریب، به دلیل تبـدیل شـدن به عملیـات فن آورانه خاصـی، توان منـد شـده انـد. به عبـارت دیگر، آنهـا از طریق میانجی ها و جابه جایی های گوناگونی که ارتباط دیجیتال را امکان پذیر می کند، رسانه ای می شوند. فرآیند پخش به وسیله ارجاعات و پیوندهای متقابل بی شـماری میـان رسـانه های جدیـد و قـدیمی تکمیل می‌شود: ارجاع روزنامه‌ها و تلویزیون به پایگاه های اینترنتی و برعکس. (نـک: ون دایک، ۱۹۹۹: ۱۶۵) به هر حـال، همـان طور که ون لون(۱) هم بیـان می کنـد، هر رسانه ذاتاً «دو رویّه»(۲) است و میان انواع مختلف تصاویر و صورت ها انتقال هایی انجام می دهـد. (ون لون، ۲۰۰۵: ۱۱) به این ترتیب، جریان گردش تصویر را می توان به عنوان کثرت مداوم فرآیندهایی توصیف کرد که تنها تا حدّی و به طور موقتی در تجمع های نوخاسته تثبیت می شونـد. در مورد دو تصویر ابوغریب، این جریـان، فرصت هـای بی شـماری را برای بـازیگران گونـاگون موجب می شود تـا به مشارکت با آنها فراخوانده شوند.

دوم اینکه گردش تنهـا در شـرایطی نمایـان می‌شود که در آن، روابط میان تصاویر مختلف به عنوان مصـنوعات یافت شود. دو تصویر ابوغریب، عکس‌هایی هسـتند که سـربازان به وسـیله دوربین تلفن همراهشان گرفته اند. لاتور اسـتدلال می کند که: «... اشیا، ابتدا و انتهای یک چرخه انباشتی مشابه را اشغال می‌کنند، بدون توجه به آنکه دور یا نزدیکند، خیلی بزرگ یا کوچکند، یا آنکه خیلی قدیمی یا تازه‌اند... همگی شکل سطح مسطح کاغذی را به خود می‌گیرند که می توان آنها را بایگانی کرد، به دیوار آویخت و با دیگر اشیا ترکیب کرد». (لاتور، ۱۹۸۷: ۲۲۷)

بازتولید عکس به ویژه در مورد تصاویر زندان ابوغریب که در رسانه‌های خبری منتشر شده یا در کتاب ها و مقالات مربوط به آن چاپ شده اند، صدق می کند. (نک:

۱- Van Loon.

۲- Interfacial.

سونتگ،(۱) ۲۰۰۴؛ دنر،(۲) ۲۰۰۴) در آرشیو تصاویر گوگل در اینترنت می‌توان تصاویر فراوانی از همین واقعه یا کاریکاتورهایی را پیدا کرد که تصاویر «اصلی» را هدف قرار داده اند. از خلال همین برخوردهای میان تصاویر، پیوند های بالقوه مختلفی برای گردش امکان پذیر می‌شود. اینکه کدام یک از پیوندها در نهایت محقق می‌شوند، به میزان تغییرپذیری، ترتیب و بافت تصویر بستگی دارد. برای مثال، وقتی دو تصویر ابوغریب را کنار هم قرار دهیم و آنها را از چپ به راست بخوانیم، چنین برداشت می‌شود که هر دو تصویر، روایتگر شکنجه یک فرد مشخص هستند. در تصویر اول، چهره کسی دیده نمی‌شود تا ثابت کند که او همان مرد تصویر دوم نیست. این به آن معناست که تغییر در ترتیب بازنمایی ممکن است روایت را عوض کند که بر پیوندهایی که درباره تصویر شکل می گیرد، اثر خواهد گذاشت.

سومین بعد گردش به روابط میان افراد می‌پردازد. در اینجا دو مسیر را می توان دنبال کرد: روابط میان تماشاگر و مردان شکنجه شده در تصویر و روابط میان تماشاگرانی که به تصویر فرد شکنجه شونده می‌نگرند. آنچه درباره هر دو گروه از روابط صدق می کند، آن است که این روابط در شرایطی قرار دارند که به عواملی چون زمان، مکان یا سرزمینی خاص وابسته نیست. در عوض، از تماشاگرانی که در مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون زندگی می کنند، خواسته می شود تا با این تصاویر و البته با یکدیگر در «بستری پیچیده از حوزه های عمومیِ در هم تنیده، هم پوشان و سلسه مراتبی» ارتباط برقرار کنند. (کین،(۳) ۱۹۹۵: ۸ در: ون دایک، ۱۹۹۹: ۱۶۵)

نگاهِ در گردش۱

نگاهِ در گردش(۴)

توانایی تماشاگر در برقراری رابطه با فرد شکنجه شده همواره به این امر وابسته

ص:۳۸۶

۱- Sontag.

۲- Danner.

۳- Keane.

۴- Circulating Gaze.

است که چه چیز نمایش داده شده است. به عبارت دیگر، چه چیز به طور عمومی در گردش افتاده و توزیع شده است. (نک: بولتانسکی،(۱) ۱۹۹۹۹: ۱۲۸) عامل دخیل دیگر، شیوه‌های نگریستن به تصاویر است (استرکن و کارترایت،(۲) ۲۰۰۵) و در این مورد خاص، شیوه‌های تماشای تصاویر شکنجه، (برای نمونه نک: سیتون،(۳) ۲۰۰۵؛ چولیاراکی،(۴) ۲۰۰۶) با بهره‌گیری از آرای دیوید مورگان و دیگر پژوهشگران فرهنگ بصری، به موضوع رفتار تماشا کردن با به کار بستن انگاره نگاه خیره خواهم پرداخت. (برای نمونه نک: مورگان، ۲۰۰۵؛ a۲۰۰۷؛ برنان و جی،(۵) ۱۹۹۶؛ برایسون،(۶) ۱۹۸۳) در اینجا، نگاه خیره به عنوان حوزه‌ای بصری ـ یک شبکه در درون خود ـ است که عمل اجتماعی تماشا کردن را سازمان می‌دهد. (مورگان، ۲۰۰۵: ۳) به نظر مورگان، عناصر مختلفی در این حوزه دخیلند: تماشاگر، تماشاگر همراه، موضوع مورد مشاهده، زمینه‌ای که موضوع تماشا در آن قرار دارد و قواعدی که بر رابطه خاص میان تماشاگران و تماشاشونده حاکم است. این به معنای آن است که نگاه، معناهای خاص، اشکال خاصی از تجربه و مهم تر از همه، روابط خاصی میان شرکت‌کنندگان در رخداد بصری را فعال می کند. نگاه، مشاهده‌گر را به مشاهده شونده و آداب و ساختارهای دیدن را به بافت‌های فیزیکی، تاریخی و مذهبی عملِ مشاهده، مرتبط می کند. (همان: ۳ و ۴؛ سپانن، ۲۰۰۵)

در مورد تصاویر ابوغریب باید گفت نگاه‌های مختلف بر اساس پیش زمینه تاریخی، فرهنگی، سیاسی، نژادی، مذهبی و اجتماعی تماشاگر ساخته می‌شوند؛ درگیری احساسی، شرایط دیدن، اینکه آیا فرد در خلوت یا در فضای عمومی،

۱- Boltanski.

۲- Sturken and Cartwright.

۳- Seaton.

۴- Chouliaraki.

۵- Brennan and Jay.

۶- Bryson.

تصاویر را می‌بینـد، در تنهایی یا همراه افراد دیگر، اینکه از چه نوع رسانه‌ای اسـتفاده می کند، آداب و ساختار دیدن، اینکه فرد از چه دیدی به تصاویر می نگرد: به عنوان ژانر خبری، اطلاعاتی، سـرگرمی، تبلیغاتی، منظره‌ای نمایشی یا نوعی آزار. نوع نگاه می‌تواند کاملاً متفاوت باشد. می‌توان نگاهی ویژه، هم دردانه، ویرانگر، مردانه، سادیستی، توریستی، غربی، شرقی و ... داشت.

اگر به عمـلِ نگریسـتن دقت کنیم، خواهیم دیـد که رابطه میـان تماشـاگر و شـکنجه شونـده به نـدرت، رابطه ای متقارن است. متقارن نبودن‌ها به واسطه نوع و مراتب متفاوت نگریستن و مشاهده شدن شکل می گیرند. آلن سکولا(۱) در تحلیلش از پرتره هـای تاریخی، از «آرشـیوهای مجازی»(۲) سـخن می گویـد که دربردارنـده تصـاویری از قهرمانان، سـردمداران و برگزیـدگان اخلاقـی یـک جـامعه در کنار تصاویری از اعضای فقیر، بیمار، نادان، مجرم یا به عبارتی «فرودسـتان»(۳) جامعه است. (سکولا، ۱۹۸۶؛ لوری،(۴) ۱۹۹۸: ۴۴) در نظر سـکولا، هر یک از پورتره‌ها بایـد به صـراحت یا به طور تلویحی، بر اساس همین سلسـله مراتب اجتماعی و اخلاقی، جایگاه مناسب خود را در میان ژانرهای مختلف بیابد. «لحظات شخصی احساسات فردی و به نظاره نشسـتنِ نگاه بی حرکت معشوق، در سایه دو نگاه عمومی تر قرار می گرفت: نگاهی رو به بالا، به افراد «فرادست» و نگاهی رو به پایین، به افراد «فرودستِ» یک شخص». (سکولا، ۱۹۸۶: ۱۰؛ تأکید از متن اصلی)

دو تصویر ابوغریب را می‌توان پورتره‌هایی دانست که در معرض نگاه هایی (شخصی یا عمومی) هستند که آرشیوهای مجازی سکولا را برمی انگیزند. درست

ص:۳۸۸

۱- Allan Sekula.

۲- Shadow Archives: آکیرا میزوتـا در مقاله ""The Shadow Archive: From Light to Cinder چنین عنوان می دارد که دریدا با عنوان "Archive of the virtual" از این اصطلاح یاد کرده است (آکیرا میزوتا، ۲۰۰۰).

۳- Inferior.

۴- Lury.

نیست که به دلیل پیچیدگی روند گردش، «آرشیوهای مجازی» را تغییر دهیم. عامل دیگر متقارن نبودن را باید در مفهوم نظام فراگیر(۱) جست وجو کرد _ مفهومی که کریستین متز،(۲) پژوهشگر فیلم ابداع کرد و بعدها مارتین جی(۳) آن را بسط داد (۱۹۸۸) _ مفهومی که بیان می کند هر دوره‌ای با انواع خاصی از ساختارهای بصری مشخص می‌شود که به برخی از تفاسیر بیشتر میدان می‌دهند. به نظر من، در دو تصویر ابوغریب، متقارن نبودن ساختاری ملموسی وجود دارد، آن هم در میان بازنمایی های صورت گرفته از فرد شکنجه شونده به عنوان قربانی منفعلی که در معرض نگاه نظاره گر قرار دارد. در تصویر نخست، شکنجه شونده با سری پوشیده و چشمانی بسته، موضوع نگاه خیره و نافذ است و در تصویر دوم، فرد شکنجه شونده با گریز از نگاه به دوربین سعی در دور شدن از چشم تماشاگر دارد. ترکیب هر دو تصویر، بر اساس تعریف سکولا، نگاه فرادستانه‌ای به شکنجه‌شونده فرودست را القا می کند.

منبع دیگر متقارن نبودن، متوجه موضوع شناخت است. در برخورد با پرسش از توان شناخت،(۴) دست کم دو رویکرد می توان در پیش گرفت. یکی، برداشت ذهنی و فیزیولوژیکی از تصویر است. مثلاً ـ اینکه تشخیص می‌دهیم در تصاویر زندان ابوغریب با انسان طرف هستیم. (برای نمونه نک: پایلیشین،(۵) ۲۰۰۶) توانایی شناخت چنین عنصری، شرط لازم، ولی نه کافی برای فهم تصاویر است. راه دوم شناخت به فهم فرهنگی و اجتماعی تصویر برمی گردد. این رویکرد را می توان «سیاست شناخت» نامید که بیانگر نیاز به شناخته شدن موقعیت فرد به عنوان بازیگر از سوی دیگران است. در یک مدل

۱- Scopic Regime.

۲- Christian Metz.

۳- Martin Jay.

۴- Recognizablity.

۵- Pylyshyn.

کلاسیک،

جریان شناخت دوجانبه به بازسازی هویت‌ها می‌پردازد و این، یکی از بخش‌های ضروری رابطه دوسویه بین سوژه‌هاست. (برای نمونه نک: فریزر، ۲۰۰۵: ۲۴۳ _ ۲۵۱)

در مورد دو تصویر ابوغریب می‌توان این موارد را در نظر گرفت. نخست آنکه تماشاگر می‌فهمد که هر دو، سوژه تصاویر مرد و در حال شکنجه هستند. در این فرآیند، به این مردان هویت فرد قربانی تخصیص می یابد. دوم اینکه تماشاگر درمی یابد که عاملان این عمل، سربازان امریکایی هستند که به آنها هویت شکنجه گری نسبت داده شده است. این اطلاعات در عکس‌ها نیامده‌اند. در عکس ها از شکنجه گران خبری نیست و تنها شخصی که تصویر شده، فرد شکنجه شونده است. حتی نمی‌توان اطمینان داشت که شکنجه شونده‌ها دو انسان مختلفند یا اینکه هر دو یک نفرند. پس تماشاگر برای شناسایی شکنجه گر نیازمند دانش زمینه‌ای از این رویداد است. بدون داشتن چنین دانشی نمی توان تشخیص داد که عمل شکنجه را سربازان امریکایی انجام داده اند که با زندانیان عراقی بدرفتاری می کنند و اینکه امثال چنین شکنجه‌هایی زیاد است و این عکس‌ها برای نشان دادن و گردش میان همکاران، دوستان و خویشان گرفته شده‌اند.

استدلال پیچیده‌تر دیگر بر این فرض مبتنی است که شکنجه گر و شکنجه شونده، هر دو با هویت قربانی و قربانی‌کننده که به آنها داده شده است، شناخته می‌شوند، ولی نگاه تماشاگر، هویت متفاوتی به آنها می‌بخشد. در اینجا هم ذات پنداری،(۱) روندی روان شناختی است که در آن، فاعل با ویژگی فرد دیگر همگون می‌شود و به طور کامل یا نسبی در قالب الگوی رفتاری و شخصیتی فرد مقابل جای می گیرد. (لاپلانش و پونتیلیس، ۱۹۷۳: ۲۰۵؛ ۲۰۰۶) به تماشاگر این امکان داده شده است تا به شکنجه شونده، هویت رنج‌برندگی نسبت دهد، ولی نه اینکه خود را در موقعیت وی قرار دهد. به این ترتیب، هویت قربانی شناخته می‌شود، ولی موقعیت اجتماعی او ناشناخته باقی می‌ماند. (برای نمونه نک: فریزر، ۲۰۰۷: ۲۴۷) به اعتقاد من، انفعال و بسته بودن چشمان قربانی در هر

۱- Identification.

دو تصویر بر متقارن نبودن رابطه میان ناظر و منظر تأکید می کند. هیچ‌یک از قربانیان، نگاهی به سمت ناظر ندارند. این حقیقت نشان‌دهنده ناتوانی شکنجه شونده در برقراری ارتباط دوطرفه با تماشاگر است؛ توانایی نسبت دادن هویت و موقعیت اجتماعی به تماشاگر از دید قربانی یا سر باز زدن از پذیرفتن هویتی که تماشاگر به او نسبت می‌دهد.

لوک بولتانسکی(۱) (۱۹۹۹) به ما یادآور می‌شود که روند هم ذات پنداری تحت تأثیر طول زنجیره روابطی است که میان تماشاگر، شکنجه شونده و عامل شکنجه برقرار است. به نظر بولتانسکی، با بیشتر شدن فاصله میان تماشاگر، شکنجه گر و قربانی، وضعیت حساس‌تر می شود. (بولتانسکی، ۱۹۹۹: ۶۲) این نظر به ویژه درباره تصاویر ابوغریب صدق می کند. به علت جریان گردش پیچیده‌ای که به بخش‌ها و فضاهای رسانه ای شده و مختلفی تقسیم شده، انواع مختلفی از فاصله های فیزیکی، فرهنگی، اجتماعی و تاریخی میان تماشاگر، شکنجه‌شونده و شکنجه گر برقرار شده است و این وضعیت، فرآیند شناخت، سوء شناخت(۲) و هم ذات پنداری را هر چه ناهمگن‌تر می‌نماید.

تصوّرِ در گردش۱

تصوّرِ در گردش(۳)

شیوه لاتوری بر تحلیل شرایط مختلف گردش تأکید دارد؛ شرایطی که در روابط گوناگونی که میان کنش گران متعدد وجود دارد (تماشاگران، فن آوری های رسانه ای و عکس‌ها) به عمل درآمده است. این روابط را با توصیف دقیق پیوندهای مشهود و قابل ردیابی نیز می‌توان ترسیم کرد: بحث‌های مکتوب و شفاهی درباره تصاویر، اظهارنظرهای تصویری درباره آنها مثل کاریکاتورهای مربوط به موضوع یا فعالیت‌های سنت‌شکنانه(۴) یا سیاسی (یا هر دو).

۱- Luc Boltanski.

۲- Misrecognition.

۳- Circulating Imagination.

۴- Iconoclastic.

با گردش پیوندهایی که ردّی مشهود و مادی ندارند، چه باید کرد؟ به دیگر سخن، چگونه می توان به گردش پیوندهایی پی برد که قبل از هر چیز، ساخته ذهن هستند؟ مهم تر از آن اینکه چگونه یک تحلیل گر رسانه ای به این پیوندها معنا می بخشد؟

آرجون آپادورای با ادعای آنکه تصاویر را باید مکان هایی برای تصوّر(۱) دانست، بینشی جالب برای حل مسئله پیوندهای نامشهود ارائه می کند:

تصویر، امر تصورشده،(۲) امر خیالی،(۳) اینها اصطلاحاتی هستند که ما را به بینشی جدید و انتقادی در فرآیندهای فرهنگی جهانی رهنمون می شوند: تصوّر به عنوان کنشی اجتماعی. دیگر نه توهّم صِرف (افیون توده هایی که مشغله واقعی آنها در جایی دیگر است)، نه گریز (از دنیایی که اساساً با اهداف و ساختارهایی ملموس تعریف شده)، نه سرگرمی برای نخبگان (که به زندگی مردمان عادی ربطی ندارد)، و نه هیچ تفکر صِرفی (که ارتباطی با گونه های جدیدِ آرزو و ذهنیت فردی ندارد) وجود نخواهند داشت؛ تصور به حوزه ای سازمان‌یافته از کنش های اجتماعی تبدیل شده است؛ نوعی کار (در هر دو معنای اشتغال و کنشی سازمان یافته و فرهنگی) و نوعی گفت وگو میان مراکز عاملیت (افراد) و زمینه‌های تعریف شده جهانی برای رخداد. رهایی تصور (در برخی زمینه‌ها) ارتباط میانِ رقابت بر سر اقتباس(۴) و وحشت و تهدید کشورها و رقبا را موجب می شود. اکنون دیگر تصور، عنصری اساسی در همه اشکال عاملیت است، خود، نوعی واقعیت اجتماعی و یکی از مؤلفه‌های کلیدی نظم جهانی است. (آپادورای، ۱۹۹۷: ۳۱؛ حروف سیاه از متن اصلی است؛ حروف ایتالیک به متن افزوده شده‌اند)

در تفسیر آپادورای، تصاویر را می‌توان بازیگرانی در نظر گرفت که با دیگر بازیگران ارتباط برقرار می کنند (مثلاً ـ وقتی تماشاگران با بازنمایی های یک تصویر

ص:۳۹۲

۱- Sites of Imagination.

۲- Imagined.

۳- Imaginary.

۴- Pastiche play.

رابطه برقرار می کننـد). برخلاف لاـتور، تأکیـد بینش آپـادورای بر تصور به عنوان کنشـی اجتمـاعی است. در نظر آپـادورای، تصور، کاتـالیزوری است برای تسـریعِ فرآینـد ارضـای نیازهـا و آرزوهای تحقق نیافته مشارکتی. علاوه بر آن، تصور می تواند خیالاتی بحث برانگیز را رقم بزند که می توانند روابط اجتماعی را طراحی و بازتعریف کنند. این شـرایط، لزوم تحلیل روابط و پیونـدهای خیـالی با تماشاگر و تصویری را که به طور بالقوه در کنش فرهنگی و اجتماعی نگریسـتن فعال شـده است، آشـکار می سازد.

گردشِ پیوندهای مذهبی۱

گردشِ پیوندهای مذهبی(۱)

پیونـدهای پنـدارین ساخته شـده به وسـیله تماشاگران _ به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه _ کاملاً از خاطراتی ریشه گرفته‌اند که تحت تـأثیر بـافت هـای تـاریخی، اجتماعی و فرهنگی خاص هسـتند. (برای نمونه نک: بروک، ۲۰۰۱) پیونـدهای مربوط به روابط دینی از جالب ترین آنهاست. در خط سـیر ماجرای زنـدان ابوغریب، واقعیت مسـلّم آن بود که هر دو مرد شـکنجه شده، مسلمان بودند و اینکه عکس‌ها را سربازان امریکایی گرفته‌اند که خود، نماینده ملتی با تأثیرات و میراث قدرتمند مسیحی‌اند.

تحلیل نشان های مذهبی در تصاویر ابوغریب نشان می‌دهد که هر دو این تصاویر، پر از ارجاعات مذهبی هستند؛ ارجاعاتی که بر زمینه‌هـای تـاریخی و فرهنگی اسـتوارند. در تصویرِ مرد مسـلمان سرپوشـیده که جبار نام دارد، می توان ارجاع به اعـدام‌های عمومی را شاهد بود. در این تصویر، نشانه‌های بصـری روشـنی مبنی بر مجازات مرگ و استفاده از شوک الکتریکی (به عنوان یکی از راه‌های اعـدام در ایالات متحـده) وجود دارد. اعـدام عمومی به عنوان عرفی تاریخی، فرهنگی و/ یا سیاسـی در هر سـه دین سـنتی اسلام، یهودیت و مسیحیت وجود دارد. در تمام این ادیان، قربانی را می‌توان شهیدی بی گناه یافت که به دلیل گناه دیگران

ص:۳۹۳

۱- Circulating Religious Associations.

قربانی می شود یا به عنوان دشمنی شرور که سزاوار نابودی است؛ همان طور که سرپوش در تصویر نخست، یادآور رداهایی است که اعضای سازمان سرّی ضد سیاه پوستان امریکا(۱) در مراسم مجازات یا اعدام سیاه پوستان امریکایی، به جرم آنچه این فرقه بر اساس عقایدشان به آن «گناه کاری نژادی» می گفتند، بر تن می کردند.(۲) مردی که در تصویر دیگر، عریان در مقابل دوربین ایستاده و به کثافت و نجاست، آلوده است، بازنمایی های از تصویرِ مسیح مصلوب، یا مسیح زیر تازیانه سربازان رومی را تداعی می کند. زندانیان مسلمان تحقیر شده در نظرِ برخی ناظران، یادآور حافظه بصری مسیحی هستند: با قرار گرفتن در موقعیتی شبیه مسیح که ناعادلانه و در حالی که بی گناه بود، با او بدرفتاری شد و با پستی و اِعمال خشونت بدنی، شکنجه دید. (نک: سونتاگ،(۳) ۲۰۰۳: ۴۰ _ ۴۶)

جین سیتون،(۴) تاریخ نگار رسانه ای، ارتباط روشنی را میان رسانه و آداب مسیحیت در قبال رنج‌کشیدن نشان می‌دهد. من این گونه نگاه را نگاه ویژه(۵) می نامم. سیتون اظهار می کند:

مسیحیت برای روایت و بیان آنچه فواید رنج بردن نامیده می شود، بستری فراهم آورده است. این سنت تأثیری دیرپا داشته است. موضوعاتی که با درد کشیدن و رستگاری مرتبطند، از اجزای ثابت رسانه های مدرن هستند. (سیتون، ۲۰۰۵: ۸۷)

وی در ادامه می‌افزاید:

پیوستگی‌هایی هستند که حتی به سختی بازشناخته می‌شوند. اینها را شاید در سطح ارزش‌ها بیابیم، ولی آیین‌های بصری قدرتمندی هم وجود دارند

۱- Ku Klux Klan.

۲- Ku Klux Klan: نامی است که به چندین سازمان امریکایی داده شده که مدافع برتری سفیدپوستان، ضد سامیان، ضد کاتولیک‌ها، نژادپرست، ضد هم جنس خواهی، ضد کمونیسم و بومی‌پرست بودند. این گروه‌ها، تاریخی پر از کشتار، تهدید، ارعاب و سلطه گری علیه گروه‌های نژادی و اجتماعی دیگر دارند.

۳- Sontag.

۴- Jean Seaton.

۵- Emphatic.

که سزاوار بررسی‌اند. در ساده‌ترین حالت، ترکیب تصاویر، بن مایه‌های هنر مسیحی را به تاراج می‌برد. شیوه‌ای که در اینجا برای ارزیابی رویدادهای واقعی به کار برده می‌شود، پیچیده‌تر از آنی است که پذیرش سطحی ما از حوادث روزانه اجازه دهد آن را به عنوان بخشی از زندگی بپذیریم. (همان: ۸۹)

به هر حال، تصور فرهنگی بر مبنای سنت مسیحی، لایه‌های دیگری نیز به جز تصور رنج‌برنده به عنوان قربانی دارد، چنان که در سنت‌های دینی دیگر هم شاهدیم. بر اساس استدلال دیوید مورگان، در مسیحیت و برای مثال، در هندوییسم، سنت دیرپایی در تلقی تصاویر به عنوان بخشی از تفکر و مراقبه وجود دارد. (مورگان، ۲۰۰۵) پیوستگی احساسی را که در رابطه‌ای متفکرانه با تصویر به وجود می‌آید، از راه نگاه غم خوارانه نیز می‌توان ساخت و به تماشاگر کمک کرد تا رابطه عمیق‌تری با فرد رنج‌برنده ایجاد کند. (برای نمونه نک: مورگان، ۱۹۹۸) این شرایط، ناظر را به سمت قضاوت های اخلاقی و معنوی بر اساس جهان بینی اش و نیز برقراری رابطه با شکنجه شونده بر مبنای اصولی انتزاعی تر و کلی تر درباره شیوه برخورد با دیگران فرا می خواند.

به علاوه آنکه تصوّرِ فرهنگی دین محور می‌تواند فرد را به ساختارشکنی و به عبارتی، عمل نابودسازی تصاویر آن گاه که در بازگوییِ «حقیقت» ناکام می مانند، تحریک کند و به همین دلیل، خطرناک و/ یا اهانت‌آمیزند. (برای نمونه نک: فیدبرگ، ۱۹۸۹: ۴۲۱ _ ۴۲۸؛ مورگان، ۲۰۰۵: ۱۴۱ _ ۱۴۶) تصورِ سنت شکن را می توان به اشکال گوناگون و در ادیان مختلف و جنبش‌های سکولار یافت. تصاویر جنجال‌برانگیزی مانند تصاویر ابوغریب، با بیان لزوم دفاع از ارزش‌های دینی یا جهان‌بینی افراد می توانند محرّک نگاهی ساختارشکنانه باشند و افراد را به سمت عمل برانگیزانند. درباره تصاویر ابوغریب که در آن، شکنجه شونده‌ها، مسلمان هستند، این جریان، به

ویژه زمانی صادق است که به بحث درباره تصور تحریک شده و پیوندهای در گردش پیرامون و به وسیله مسلمانان می پردازیم. مثالی از پیوند سنت شکنانه را می‌توان در نگاه مسلمانی از جان گذشته یافت که به دلیل عریانی و ناپاکی، شاهد تجاوز به قوانین دینی‌اش است.

اخلاقیاتِ در گردش۱

اخلاقیاتِ در گردش(۱)

تحلیل من نشان می‌دهد که گردش به عنوان منطقی فرهنگی (همان طور که پیش تر توضیح داده شد)، بیشتر بدان دلیل قدرتمند است که ما در جامعه‌ای شبکه‌ای زندگی می کنیم. منطق ارتباطی فن‌آوری نوین رسانه‌ای این امکان را به ما می‌دهد تا به چنان منظر رسانه‌ای همچون رسوایی تصاویر ابوغریب، آن هم در مقیاسی بعید یا حتی تصورناپذیر برای نسل‌های پیشین، راه یابیم. در این فرآیند گردش، ما به برقراری ارتباط با تصاویر منتشر شده و تفکرات و عقایدی همراه با تصاویر جاری و ساری در اطرافمان وادار خواهیم شد.

پیش تر این بحث را مطرح کردم که برای فهم منطق گردش، باید شرایط روابط موجود میان بازیگران مختلف را تحلیل کنیم که شامل روابط میان تصاویر و فن آوری نوین رسانه‌ای، تصاویر و دیگر مصنوعات بصری تصاویر و تماشاگران است. در تحلیلی دقیق‌تر در مورد رابطه موجود میان تصاویر ابوغریب و تماشاگر، ایده کنش بصری را پیش نهادم: عمل نگاه کردن و رابطه آن با تصوّر فرهنگی.

وقتی موضوع مورد بحث، تصاویری است از مردانی مسلمان که سربازانی آنها را شکنجه کرده اند که خود، نماینده میراث قدرتمند مسیحیت هستند، نقش دین به عنوان منبعی برای تصوّر فرهنگی بسی اهمیت می‌یابد. از نگاه یک ناظر،

۱- Circulating Ethics.

آرمان های دینی می‌تواند موجب نگاه ویژه باشد: هم ذات پنداری عاطفی با رنجی که قربانی متحمل می شود. یا اینکه می‌تواند نگاهی مشفقانه را برانگیزد که منعکس‌کننده ارزش‌های ژرف زندگی انسانی‌اند. همچنین می‌تواند موجب ایجاد نگاه ساختارشکنانه‌ای شود که عملی سنت شکنانه را نیز برمی انگیزد، لزوم دفاع از عقاید دینی فرد از راه نابودی یا تلاش برای جلوگیری از گردش تصاویر.

از دید لاتوری، تمام روابطی که پیرامون گردش تصاویر شکل می گیرند، فاصله بسیار زیادی تا فراگیر، باثبات و متقارن بودن دارند. در عوض، پیوسته در حال تغییرند و در بهترین حالت، تنها می‌توانند برای اندک دقایقی در زمان و فضا قبضه شوند. در چنین حالتی، رویکرد لاتوری ابزار خوبی برای اندیشیدن درباره شرایط جدید گردش و متقارن نبودن‌های بازیگران، طراحان و مصرف کنندگان مختلف در دنیای معاصر است. (برای نمونه نک: کودری،(۱) ۲۰۰۸: ۳ و ۴)

بر اساس آرای زیگموند بومن، این گونه پیوند تصوری را می‌توان «سیّال» نامید. بومن اساس «سیّالیّت»(۲) را چنین تعریف می کند:

امر سیّال... (اصطلاحی که من ترجیح می‌دهم؛ چون فرآیندبودگی(۳) روابط را نشان می‌دهد؛ یعنی بیش از خود طرح یا خود ساختار، فرآیند طرح‌ریزی یا سازمان دهی را به ذهن متبادر می کند؛ چیزی که به طور پیوسته در جریانِ شدن قرار دارد، ناتمام یا قابل برگشت) خود را به همان اندازه‌ای در گردآوری روابط باز می نماید که در همواره «جدا نگه داشتن» آنها. (بومن، ۲۰۰۴: ۲۲)

در این دیدگاه، گردشِ تصورِ سیّال به عنوان یک کنشِ اجتماعی چندوجهی،

۱- Couldry.

۲- Liquidness.

۳- Processuality.

پراکنده و روان در شرایط کثرت پیوسته تفاسیر رشد می‌کند، مانند مورد تصاویر ابوغریب.

در یک جمع‌بندی، باید دوباره تکرار کرد که تحلیل پویایی های گردش در جامعه معاصر از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا گردش بر پیچیدگی و گستردگی مسئله انتقال و انتشار در جامعه شبکه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، تأکید شدیدی دارد. این انتشار می تواند انتشار موضوع های مادی مثل تصاویر ابوغریب باشد و یا انتشار تفکرهای دینی مرتبط با آن. روند گردش را می‌توان به عنوان زنجیره بی پایانی از پیوندها و روابطی که در دل برخوردها حاصل شده‌اند، توصیف کرد. مشکل تعیین چارچوب به عنوان پی آمد چنین شرایطی اجتناب ناپذیر خواهد شد. کدام پیوندها به طور بالقوه مناسب هستند و از کدام دیدگاه؟ مرز تحلیل روابط مختلف کجاست؟ به نظر من، گردش پیوندها، محرّک و پرورنده تفسیر روابط تماشاگران و دیگرانِ تحت شکنجه است. این تفاسیر به وسیله تصورهای فرهنگی چندپاره و ناهمگنی مشخص می‌شوند که در عملِ دیدن فعال شده‌اند، ولی به سختی می‌توان آنها را به طور عملی پی گیری کرد. با این همه، به نظر می رسد به واسطه درگیر شدن در زنجیره بی پایانی از پیوندهای خیالیِ در گردش، جهانی مشترک را بنا می‌نهیم. باز چنین به نظر می‌رسد که گردش به عنوان فعالیتی فرهنگی در جامعه شبکه‌ای، در شکل دادن به جهان پیرامون نقش بسیار مهمی دارد.

ص:۳۹۸

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹